متاهات الحقيقة (2)

ماجد الغرباوي

مواربات النص





مواربات النص

متاهات الحقيقة (2): مواريات النص

ماجد الغرباوي

الطبعة الأولى: 2020م

لوحة الغلاف: ا. د. مصدق الحبيب

إصدار: مؤسسة المثقف العربي، سيدني – أستراليا

نشر وتوزيع: دار أمل الجديدة، دمشق – سوريا

ISBN: 978-9933-653-29-3





سورية - دمشق

جوال 00963932472096 -00963932002126-

هاتف: 00963112724292

متاهات الحقيقة (2)

مواربات النــص

ماجد الغرباوي

مؤسسة المثقف العربي   دار أمل الجديدة

تنبيه

قد لا ينطبق عنوان الكتاب على تمام موضوعاته،

لكنها تنتظم جميعاً ضمن حوارات متاهات الحقيقة.

جمع القرآن

68- استمر نزول القرآن الكريم 23 سنة، لكنه لم يجمع الاّ في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (رض). فلماذا لم تُجمع (آيات القرآن والسنة النبوية) في عهد الرسول ليتأكد من كل شيء بنفسه؟ أليس (23) عاما كانت كافية جداً ليدوّن كل شيء بتفاصيله سنة بعد أخرى؟[68].

- مرحبا بالأخ د. ثائر عبد الكريم، وشكرا لمشاركته في الحوار من خلال أسئلته الجديرة.

نبدأ بالكتاب الكريم أولا:

لا شك أن النبي أولى كتاب الله اهتماما استثنائيا. فكان يبلّغ ما يوحى إليه. ويأمر أصحابه بتدبّر ما يتلو عليهم، وطالبهم بتدوين نصوصه، ومراجعتها من قبله، لضبط مواضع آياته. فساهمت تلك المدونات (الرقاع، الحجارة الرقيقة، وجريد النخيل، والعظام) في حفظ نصوص الكتاب الكريم من الضياع في تلك الفترة بالذات. وهذا لا ريب فيه، فهو من صميم عمل النبي ومهامه الرسالية. لكن هل جُمع الكتاب الكريم بين دفتي المصحف في عهده وبإشرافه؟

هناك أخبار تؤكد تدوين بعض الصحابة لجميع ما أوحي للنبي، كالإمام علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود وآخرين. ممن تابعوا نزول الوحي وحرصوا على كتابة ما تلاه النبي الكريم. وهذا ليس مستبعدا مع ثبوت التدوين تاريخيا، خاصة بالنسبة للإمام علي بن أبي طالب الملازم للنبي، بحكم قربه وقرابته. لكن تدوين كل ما نزل من الوحي لا يدل على جمعه بين دفتي المصحف كنسخة رسمية معتمدة من قبل الرسول. ولا يوجد مايدل عليها تاريخيا. بل أن قرار جمعه من قبل الخلفاء دليل على عدم وجودها فضلا عن انتشارها. كما أن تدوينه من قبل بعض الصحابة، لم يغنِ عن تداوله شفاهية. بل كانت الحافظة هي الأصل في تلاوته وانتشاره، واقتصار القراءة على خصوص المتعلمين وهم قلة قليلة.

---

68 - د. ثائر عبد الكريم، أكاديمي.

غير أن الغريب تجاهل الخلفاء للنسخ الكاملة، رغم ندرتها، وعمدوا إلى جمع القرآن، من الحفّاظ وما لدى الصحابة من نسخ متفرقة لمجموعة من آياته. وهذا موقف مثير، فليس الحفظ كالتدوين في حفظ آيات الكتاب!!، فكيف يعتمدون الحفظ ويهجرون التدوين؟. بل ونقلت الأخبار استبعاد نسخة الإمام علي التي جمعها بعد وفاة الرسول مباشرة، من قبل عمر بن الخطاب، إبان خلافة الأول، واستُبعدت نسخة عبد الله بن مسعود في عملية الجمع الرسمي للمصحف الشريف. واختلفت اللجنة المكلفة بجمع القرآن معه ولم تأخذ برأيه. والمعروف عن ابن مسعود أنه لا يقول بقرآنية المعوذتين. كما يتحفظ على صيغ بعض الآيات، وهوالصحابي الجليل الذي أمر الرسول أن يؤخذ القرآن منه. فهل أساسا لا توجد نسخة كاملة مدونة للقرآن الكريم أم هناك حلقات مفقودة في عملية جمع القرآن؟.

بعض برر عدم جمع القرآن في عهد النبي حاجته الدائمة للمراجعة والضبط مع كل نزول آيات جديدة. لكن هذا لا يبرر عدم جمعه مع خطورة بقاء القرآن بلا تدوين. ثم ألم تكن النسخ جاهزة، على فرض وجود مدونات، وبإمكانه جمعها بمصحف واحد بفترة قصيرة جدا بعد توقف الوحي عن الهبوط؟. لكنه لم يفعل. واستمر الصحابة يتداولونه شفاهية، وهي ثغرة، نفذت منها تهمة التحريف والنقص في بعض سوره. فليس الحفظ كالكتابة، مهما كانت درجة اتقانه. التدوين يضبط النص ويمنع تزويره، ويسمح بمطابقة النسخ مع الأصول متى شاء الباحثون والمحققون. فلماذا التساهل في الأمر، ولماذا لم يجمع في عهد النبي ويشرف على استنساخه وحفظه؟

لا يكفي لنفي الشبهة قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). لان القدر المتيقن من الآية حفظ جوهر الكتاب ومضمونه الكلي، لا تفصيلاته وكلماته، وتحدثت عن هذه النقطة مفصلا كما مر. ويقصد بالحفظ، حفظ حقيقة الكتاب في اللوح المحفوظ: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ). (إنّه لقرآن كريم. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ). وأيضا مثلهما قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ). حيث تحقق مصداقها بعد ضبط موقع الآيات داخل السور على يد النبي الكريم.

فحفظ الحقيقة الكلية للقرآن ثابت في اللوح المحفوظ، ولا يضرعل أي تصحيف أو زيادة ونقصان، لأي سبب كان، سواء النسخ أو التنقيط أو غير ذلك، وليس في هذا خرق لمعنى الحفظ المشار له في الآية الكريمة، لأنها لم تتطرق لحفظ تفصيلاته.

يبقى السؤال مؤرقا، لماذا لم يبادر النبي لجمع القرآن في مصحف واحد بنفسه، وهو أدرى بخطورة تداوله شفاهية على المدى البعيد؟. وكيف يصدق إهماله مع أمانته وحرصه، وهو القائل: (أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا، كتاب الله، فاعملوا به)؟. وأين نسخته لو كان قد جمعه بنفسه؟ أسئلة حائرة تجعلنا نشك في كل شيء، ولا نستبعد عدمها أو وجودها مع ما يشي بالالتفاف عليها.

من هنا ذهب الشيعة إلى قولين: أحدهما أن القرآن جُمع على عهد النبي فعلا، واحتفظ بعض الصحابة بنسخ منه. وأخر قال: أنه أوصى لعلي بن أبي طالب بجمعه، فامتثل لأوامره، وجمعه بعد وفاته، وقد احتفظ الأئمة من ولده بالنسخة الأصلية واحدا بعد الآخر.

لكن الرواية السنية الرسمية، تنفي جمعه على يد النبي، وتعتبر أبا بكر أول من تصدى لجمع القرآن، عندما عهد إلى زيد بن ثابت الأنصاري بذلك. فاحتفظ به الخليفة الأول ثم انتقلت النسخة إلى الخليفة الثاني، وبقيت عند زوجته حفصة، فاستعارها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، عندما قام بجمع القرآن، في نسخة رسمية، مثلت الخلافة الإسلامية.

وهذه الروايات تؤكد جمعه في عهد أبي بكر، لكن لماذا لم تنتشر هذه النسخة بين المسلمين، ولماذا اكتفى أبو بكر وعمر وحفصة بالاحتفاظ بها، ولم تستنسخ وتوزع كما فعل عثمان مع النسخة الرسمية للقرآن؟ ولماذا يكتفي أبو بكر بالشاب زيد بن ثابت في مهمة جمع القرآن، ويستغني عن كبار الصحابة المشهود لهم بكتابة الوحي والصدق والأمانة؟ بل وهناك رواية تقول إن عليا جاءهم بنسخة من القرآن ضبطت على يد النبي، فقال له عمر: لا حاجة لنا بها!!!. ولماذا يكتفي الخليفة باشراف عمر بن الخطاب دون الصحابة، ولم يشكل لجنة تشرف على هذا

العمل الكبير والخطير؟. ولماذا لم يتحفز، ويستشر باقي الصحابة حول هذا الموضوع الخطير؟.

ثم لماذا راح زيد بن ثابت كما تقول رواية البخاري يتتبع أجزاء القرآن من الرقاع وصدور الرجال؟: (فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع و الأكتاف والعسب وصدور الرجال). والمفروض أن المدونات الأولى متوفرة جميعها، فلم يمض على وفاة الرسول سوى أشهر؟. ثم ماذا نفهم من تكملة كلام زيد بن ثابت سوى أن القرآن كان يتعرض فعلا لخطر الضياع وربما التحريف، تقول الرواية: ("حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره: "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم إلى آخرهما"). كل هذه الأسئلة وغيرها تبعث على الشك والحيرة، فهناك حلقات تاريخية مفقودة أوجدت مناطق معتمة حول قضية جمع القرآن على يد أبي بكر. فهل هي روايات موضوعة يراد بها جعل كرامة لأبي بكر على حساب الحقيقة، وأنه لم يقم بجمع القرآن أساسا؟.كل شي محتمل، ومفاصل التاريخ غابت وإلى الأبد أو تم تغيبها!!.

وأما عثمان فقد شكّل لجنة من ثلاثة أشخاص لجمع القرآن، هم: زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص. وأمرهم اعتماد لغة قريش عند اختلاف القراءات. لكن لماذا فقط لغة قريش؟ هل تماهيا مع الرواية المنسوبة لرسول الله، والتي حسمت الخلافة لقريش مدى الحياة؟ يبدو لي أن قريشا كانت سلطة، تتحرك من وراء الكواليس على أكثر من صعيد. والمجتمع بقي مجتمعا قبليا رغم إسلامه.

إذاً، فالرواية التاريخية الرسمية تقول: لم يُجمع القرآن كاملا إلا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، رغم وجود نسخة متوارثة لم تخرج عن دائرة الشيخين. وبقى المسلمون يتناقلونه شفاهية لخمسة وعشرين عاما، فأتعب التداول الشفاهي ضبط النسخ عند جمعه، بعد موت عدد من الصحابة وتفرّق آخرين في الأمصار المفتوحة ومعهم نسخ من أجزاء القرآن، إضافة إلى مشكلة النسيان وتفاوت اللغات، مع اختلاف بعض النسخ مهما كان قدره. فالنسخة التي جمعها عثمان نسخة رسمية انتقائية، اتفقوا على كتابتها وضبطها بلغة قريش. سواء كان قرارا

رسميا منه شخصيا أم باتفاق جميع الصحابة. وبالتالي، لا أحد يضمن تطابقها تماما مع الأصل، بعد أن أحرق الخليفة جميع النسخ الأخرى فتعذر على المحققين مطابقتها مع المدونات الأولى. واستعانتهم بحفظ الصحابة. والحفظ لا يعد مصدرا في التحقيقات العلمية، خاصة بعد ربع قرن من وفاة الرسول الكريم، لأن الذاكرة تتآكل مع طول العمر، وتنقلب إلى نسيان، لا سيما بعد 25 عاما. فكانت ضابطة عثمان في التدوين الاكتفاء بلغة قريش، أي ما يراه زيد بن ثابت، وبذلك حسم موضوع حفظ القرآن في نسخة رسمية نهائيا.

وتعود الأسئلة: لماذا أحرق عثمان جميع النسخ الأخرى، هل لحماية النسخة الأصلية أم هناك سبب آخر؟ ولماذا ثمة من كان يتهم عثمان بتحريف القرآن من قبل بعض الثوار الذين اقتحموا داره؟ لماذا استبعد كبار الصحابة من عملية جمع المصحف، أو لا أقل مراجعتهم عند الاختلاف، كعلي بن أبي طالب وابن مسعود وكلاهما يحتفظ بنسخته منذ زمن النبي الكريم وحيوية ذاكرته؟

إنها أسئلة واستفهامات كانت وما تزال وراء شبهة تحريف القرآن، ودعوى سقوط بعض آياته، فبعض الشيعة مثلا يؤكد سقوط آية الولاية، وتصحيف بعض الكلمات الدالة على فضل أهل البيت. كما أن المستشرقين راحوا يعزفون على وتر التحريف والتصحيف لزرع الشك في نفوس المسلمين.

نقل لي صديق، كان يعمل محققا علميا في مؤسسة مختصة بتحقيق التراث الشيعي، أن أحد رجال الدين المشرفين، طلب منه تغيير كلمة "أمة" إلى "أئمة" في آية: "كنتم خير أمة أخرجت للناس". لكنه رفض وهدد بترك العمل؟ وما زال الإخباريون وغلاة الشيعة يصرون على سقوط بعض آيات الكتاب رغم اعترافهم بصحة النسخة المتداولة من الكتاب الكريم. على الضد من فقهائهم وعلمائهم ممن يؤكدون سلامة النسخة المتداولة من الكتاب الكريم، وينفون أي زيادة أو نقص فيها.

لا شك أن الخطاب الشفاهي ليس كالخطاب المدون في ضبطه ودقته، فاحتمال التحريف في الثاني نادر، خاصة مع تعدد النسخ، فكلما زاد عدد النسخ المتزامنة قل

احتمال التحريف، وقد تم في زمن الخليفة الثالث نسخ عدد كبير من القرآن الكريم، وزعت على الأمصار كافة، باعتبارها نسخة رسمية ممضاة من قبل خليفة المسلمين. فسكوت الصحابة على النسخة الرسمية إما دليل على صحتها فعلا، أو تحت ضغط وترهيب السلطة التي كان يديرها بنو أمية من خلف الستار. وهذا محتمل، لكن لماذا لم يثر الإمام على إبان حكمه مسألة تحريف الكتاب أو سقوط بعض أجزائه، وقد عرف بحرصه واهتمامه وتعظيمه لكتاب الله؟ فعدم إثارة الموضوع يقلل من قيمة هذا الاحتمال. فيستبعد تحريف الكتاب مع وجود عدد كبير من الصحابة. غير أن التصحيف محتمل في بعض كلماته بسبب اختلاف القراءات أو بسبب النسخ والنقل وقدم النسخ أو لرداءة الخط. وهذا أيضا يختلف حسب الكلمة وموقعها، فبعض التصحيف وتغيير الكلمة يرفضه السياق العام للآيات، وهناك عكس ذلك. فللسياق دور في ضبط الكلمة عند الشك في تصحيفها.

مثلا: قد نحتمل حصول تصحيف كلمة "فاقتلوا" في قوله تعالى: (وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم). ومبرر احتمال التصحيف في الكلمة هو ذات القتل. فكيف ينهى الباري عزوجل عن القتل ويأمرهم بقتل أنفسهم؟. ثم أي إله يأمر بقتل عباده لمجرد زلة عبادية؟ هل من المعقول من يصف نفسه بالرحمة الواسعة، ينظر متفرجا لعباده كيف يقتلون أنفسهم؟ ومن يجرأ على قتل نفسه بيده؟ حتى أن بعض الروايات حارت في تصوير مشهد قتل النفس. لهذا لا يمكن تعقله وفق آيات الكتاب الحكيم وما نعرفه عن الخالق وسعة رحمته. فقتل النفس يتنافى مع رحمة الله، وكيف يعاقب قوما في بداية إيمانهم بعقوبة مرعبة، وهم جزء من بني إسرائيل ممن حذرهم في آية أخرى: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا). فكيف يأمرهم بقتل أنفسهم وينهاهم عن قتل النفس؟ فكيف ينهى عن شيء ويأمر به؟ هذا من حيث المعنى.

وأما من حيث السياق، فكيف ينسجم القتل مع تكملة الآية: (فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم)؟. فما معنى التوبة مع القتل الذي هو عدم مطلق؟ فنهاية الآية تؤكد توبة اللّه عليهم، أي أنهم أحياء ولم يقتلوا أنفسهم، فما معنى القتل حينئذٍ؟. لذا اضطر بعض المفسرين إلى تشبيه الأمر بذبح اسماعيل، الذي فداه الخالق بكبش عندما هم إبراهيم بذبحة، فكانت عملية اختبار للتقوى، وهنا أيضا، فبعد أن باشروا بقتل أنفسهم حقيقة، تاب اللّه تعالى عنهم، فلم يقع القتل حقيقة. وهذا التوجيه لا دليل عليه، ولا تشابه بين القصتين حيث أن القرآن قد صرّح بالفداء عن إبراهيم. وهنا لا توجد إشارة تدل على الفداء.

وعليه أتساءل، ماذا لو قرأنا كلمة: "فاقتلوا أنفسكم"، بـ "فأقيلوا أنفسكم"، من الإقالة، أي تدارك العثرة والخطأ؟ فتكون (.. فأقيلوا أنفسكم عند بارئكم)!!. فتأتي منسجمة مع التوبة، ومع نهاية الآية: فتاب عليكم. فلم يقتلوا أنفسهم بل بالغوا بالتوبة والإنابة، وقد تاب اللّه عليهم. و"أقيلوا" تأتي لغة من الإقالة (أقال اللّهُ عثْرَتَهُ: صفح عنه وترك ذنْبَه، أنهضه من سقوطه). خاصة أن رسم الكلمتين واحد قبل تنقيط الحروف. فيحتمل التصحيف بوضع النقطتين فوق الركزة بدلا من تحتها.

هذا إذا استبعدنا المعنى المجازي للقتل، وهو المبالغة، وهذا شائع في اللهجة عندما يقال: فلان قتل نفسه من أجل الحصول على مراده. فالقتل هنا لا يعني الانتحار، بل المبالغة في طلب الشيء. فاستخدمت كلمة القتل مجازا للمبالغة في التوبة لتدارك خطأهم. فيكون التأويل من داخل معنى الكلمة، ولا نحتاج حينئذٍ لاحتمال التصحيف. فسياق الآية والإطار العام للكتاب الكريم يؤيد كلا الاحتمالين.

لكن تبقى الآية كما هي، تقرأ وتفسر. واحتمال التصحيف أحد تداعيات عدم جمع الكتاب في عهد الرسول وباشرافه. وإذا قيل قد جمع فعلا على يده، فهذا يعمق الإشكال، ويثير جملة تكهنات تطيح كحد أدنى بمصداقية بعض الصحابة، خاصة الخط الأول المتصدي للسلطة.

هذه مجرد ملاحظة لبيان كيفية انقلاب المعنى بسبب استبدال كلمة بأخرى،

مع تأييد السياق، إذا احتملنا التصحيف. ولا أريد التلاعب بآيات الكتاب الحكيم معاذ الله، فالسؤال ليس كفرا، ولا محرما، ومن حقنا نسأل عن أي تناقض مع قيم ومبادئ الكتاب الحكيم، وهناك روح واحدة تحكم الكتاب الحكيم. فقتل النفس غير متعارف قرآنيا كوسيلة للتوبة. ولماذا لم تتكرر مع غير قوم موسى ممن أشركوا بالله تعالى؟ وهذا هو فارق الضبط بين التدوين والشفاهية.

ونعود للسؤال: لا دليل قطعي على جمع القرآن في عهد النبي الكريم، والنسخة المتداولة اليوم هي المصحف العثماني، بعد تنقيط مصحف عثمان وتشكيل كلماته. فتبقى علامات الاستفهام مشروعة، وتفتح باب التكهنات عن حلقات ضائعة عن تاريخ الخلفاء بل وتاريخ المسلمين بشكل عام. فثمة غموض يكتنف حياة الصحابة، والجو العام في عهد الخلفاء الثلاثة. ولا يبقى أمامنا لتسوية هذه الشبهات إلا تكذيب روايات جمع القرآن، وما قام به عثمان هو استنساخ للقرآن الذي جمعه رسول الله قبل مماته. غير أن المشكلة أن تلك الروايات وردت في صحيح البخاري. وهو عماد المسلمين السنة في تاريخ الإسلام وأحكام الشريعة.

الثابت عندهم أن الكتاب الحكيم ظل يتناقله المسلمون شفاهية، باستثناء بعض المدونات القرآنية المحدودة، فلا يمكن التخلّص من شبهات النقل الشفاهي وتداعياتها، خاصة أحكام الإعراب، وتشكيل بعض كلمات الآيات التي تأتي خلافا لقواعد اللغة العربية، فتضع المفسرين في دوامة التأويل. فإذا احتملنا التصحيف فلا داعي لكل هذا التأويل وتقرأ الآيات حسب قواعد اللغة العربية، في إطار المعنى العام للكتاب وسياقات الآيات. وليس في هذا عيب، فالتنقيط في اللغة العربية تأخر زمانه، واحتمال التصحيف في الاستنساخ ممكن قبل الطباعة.

بشكل عام لا يوجد ما يدل على تحريف الكتاب، أو سقوط بعض أجزائه، وهذا مهم جدا. فالكتاب الكريم واضح في معالمه الرئيسية، وفي أهدافه وغاياته وانسجامه وترابطه. كما يمكن تقديم تفسير أقرب لروح القرآن من خلال مناهج حديثة. فلا داعي للقلق من هذا الجانب. لكن المشكلة في تشبث بعض علماء ومفسرين وفقهاء المسلمين بفهم حرفي لآيات الكتاب، فيعمّق بأسلوبه الشبهات.

السنة النبوية والتدوين

نتقصى هنا سبب عدم جمع السنة النبوية بين دفتي مصاحف أو كتب خاصة بها في عهد النبي وباشرافه. وقبل ذلك سنتعرّف على موقفه من كتابة غير القرآن بشكل عام، وكتابة أحاديثه وأقواله بشكل خاص. وهل حقا كان يمنع صحابته من تدوين سنته؟. والمراد بالسنّة: قول النبي، وفعله، وتقريره. لكن المهم خصوص أقواله وأحاديثه التي هي توأم الكتاب المجيد.

لا شك في حرص النبي على تدوين القرآن وضبط آياته وسوره، حفاظا على قدسيته وتعاليه، ليبقى مرجعية ثابتة للعقيدة والفكر. ومعرفة الأحكام والتشريعات. ومصدر إلهام للمؤمنين في مشاعرهم وسلوكهم ومواقفهم. فالعناية بالقرآن وقداسته يساهم في تعزيز سلطته، وهي مسؤولية أساسية بالنسبة للنبي الكريم. بل أن الأسيجة القدسية، وتنزيهه من مخالطة المدنس البشري (لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)، يعد بذاته هدفا أساس للدين، الذي يتقوّم بمقدساته، وفرض هيبتها وسطوتها، (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا). المقدس رأس مال رمزي، يستمد وجوده من وجود الخالق وعظمته في خلقه. ويتقوم بنسق الخطاب وإيقاعاته، وما يَعد به من نعيم وعذاب. فتعزيز قدسية الكتاب في مخيال المؤمنين، استراتيجية لتعزيز رصيد الرأسمال الرمزي للدين: (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله). لذا فرضت الآية آدابا تكرس قدسيته المقدس يتكفل بتعبئة المؤمنين نفسيا وشعوريا، فالاهتمام به وتعزيز مكانته، إحدى مهام الخطابات الدينية. فلا يسمح للعقل بمقاربة المقدس، الحقيقة المطلقة، الوجود الكلي، والعلة الأولى، لسبب ذاتي (لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ). (وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ)، وخشية على تفتت روح التسليم، وانهيار التقوى المتقومة بالإيمان بالغيب، الذي هو الآخر جزء من بقعة القداسة، العصي على الفهم والتفكيك. بل حتى رمزية الخطاب في بعض جوانبها تعزز قيمة المقدس بشكل لا مباشر. ويكفي في قداسة القرآن نسبته للوحي، فهو وحي إلهي منزل، يجب أن يكون بمنآى عن التحريف. فإذا كان النبي قد نهى حقا عن تدوين سنته، فقراره احترازي من أجل عدم تداخلها مع آيات الكتاب الكريم،

وربما تكون سببا لتحريف بعض نصوصه، فتربك أداء القرآن. وأنت تلاحظ دوامة التفسير والتأويل لفهم مقاصده وغاياته مع سلامته من أي تحريف، فكيف مع احتمال التحريف، مهما كانت نسبته؟. فالتداخل بين نصوص الكتاب ونصوصه كارثة مرجعية لو حصل فعلا. غير أن النبي اتخذ ما يلزم لحماية القرآن ولو على حساب تدوين سنته. بل لم يقم بتفسيره، سوى اشارات وتوضيحات. وترك المسلمين يتفاعلون مع كتاب الله مباشرة. فهو خطاب وبيان لهم: (هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ). فربما يتداخل تفسيره مع نصوص الكتاب الحكيم، فتحاشاه، حفاظا عليه.

فنهي النبي عن كتابة سنته محتمل مع هذه الحيثيات، وقد أكدت بعض الروايات التاريخية نهيه عن كتابة أحاديثه وأقواله، كإجراء احترازي، للحيلولة دون تداخلها مع آيات الكتاب الحكيم (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه). ومن باب أولى عدم جمعها. فوضع حدا بين القرآني والنبوي. وبين السماوي والبشري. لذا تأخر تدوين الحديث 150 عاما، بعد أن أمر الخليفة عمر بن عبد العزيز بجمعها. فكانت فترة كافية، لدس آلاف الأحاديث الموضوعة. فامتلأت فيما بعد الموسوعات الحديثية بمختلف الأحاديث، اختلط فيها الصحيح بالموضوع. وهو أحد أسباب ظهور علوم الحديث في الجرح والتعديل، للتمييز بين الصحيح والموضوع من الروايات، من خلال تشخيص عدالة أو وثاقة الرواة وعدم انقطاع سند الحديث، ومن ثم دراسة متون الأحاديث للتمييز بينها وفقا لمصطلحات دراية الحديث. لكن رغم جدية الاجراءات، بقيت الأحاديث الموضوعة تنافس الأحاديث الصحيحة في حجتها والاستدلال بها، بعد أن حكموا بصحة جميع روايات ما يُعرف بكتب الصحاح الستة عند السنة. وأيضا قال بصحة جميع روايات كتبهم الإخباريون من الشيعة. وآفة الأحاديث الموضوعة هي إحدى تداعيات عدم تدوين سنة الرسول إلا متأخرا.

لا يوجد إجماع بين المسلمين على نهي النبي عن كتابة سيرته أو نهيه عن مطلق الكتابة ما عدا كتاب الله، والمسألة خلافية، فثمة من ذهب إلى نهي الرسول عن

كتابة أحاديثه وأقواله كما تقدم. وهناك من قال عكس ذلك، ونسب النهي عن كتابة سنة الرسول إلى الخليفة الأول والأكثر تشددا كما هو معروف تاريخيا عمر بن الخطاب. فمقابل روايات النهي عن كتابة الأحاديث ثمة مجموعة أخرى من الروايات تبيح الكتابة مطلقا: (.. روى الإمام أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ فأمسكْتُ عن الكتابة حتى ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ بإصبعه إلى فيه "أي فمه" فقال: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"..).

وهذه الرواية مدهشة وخطيرة في مضمونها، فهي تبيح كتابة كل شيء يصدر عن الرسول، القرآن وغيره. فتُعارض روايات النهي عن كتابة أحاديثه وأقواله كما في الرواية السابقة. وقد حاول بعض العلماء رفع التعارض من خلال جمعهما. فقال: النهي عن الكتابة صدر في بداية الدعوة عندما كان الإسلام ضعيفا، فكانت خطوة احترازية لحماية القرآن الكريم. ثم أباح كتابة أقواله وأحاديثه، بعد أن قويت شوكة الدين، فلا تعارض بينهما.

وهو توجيه مقبول، لولا عبارة خطيرة في متن الرواية تقول: فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ !!!. وهذا ينفي صدور نهي من النبي عن كتابة أحاديثه وأقواله، ويشكك في صحة روايات النهي. وحينما نشك فيه، فالأصل عدمه. إذاً لا يوجد ما يؤكد صدور نهي رسمي عن الكتاب، فهي مباحة أساسا، سواء اهتم الرسول بذلك أم لا. فهل كانت قريش وراء روايات النهي؟ ولماذا؟.

والمقصود بقريش في زمن الرسالة خصوص القريشيين من أصحاب النبي. أي الخط الأول من الصحابة، وهذا مكمن الخطر. فهؤلاء يحظون بمكانة خاصة،

ومواقفهم مؤثّرة، بل ومدروسة، ومخطط لها مسبقا. فهم يعلمون أنه رسول الله، وأنه لا ينطق عن الهوى. فهل كان النبي يصرح بأشياء تقلق مستقبلهم السياسي، فيخشون تدوين أحاديثه لسلب حجيتها ومشروعيتها؟. ربما. فلا يمكننا تقصي حقائق اندثرت، وبادت بفعل طول الفترة الزمنية، وتمت كتابة التاريخ لصالح السلطة. فالتدوين مخيف، لأنه شاهد على صحة مضمون الروايات، بينما يمكن التشكيك بالنقل الشفاهي. بل بطبيعته يتعرض للتحريف والتآكل والنسيان، والقول بالمضمون. وهذه هي نقطة ضعف النقل الشفاهي. فنبقى نحن وما تبقى من روايات تاريخية. فالرواية المتقدمة أكدت تحفظ قريش على كتابة أقوال وأحاديث الرسول، باعتباره بشرا. لكن الأحداث التالية تؤكد هدفا آخر وراء تحفظهم. فما يؤكد اصرار قريش على عدم تدوين أحاديث النبي، ثلاثة مواقف أخرى:

الأول: طلب الرسول عند مرضه: (هلم اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا). فاختلف الحضور، وكان بينهم عمر، فقال: إن النبي غلبه الوجع، فحال دون كتابة الكتاب، والحديث موثق من ثلاثة طرق.

الثاني: موقف الخليفة الأول، حيث تقول الرواية: قالت عائشة: (جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله فكانت خمسمائة حديث، فبات ليلة يتقلب كثيرا، فغمني فقلت: تتقلب لشكوى أو لشئ بلغك؟ فلما أصبح قال: أي بنية هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها، فدعا بنار فأحرقها).

الثالث: قول الخليفة الثاني: (إني كنت أريد أن أكتب السنن وأني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، واني والله لا أشوب كتاب الله بشئ أبدا). وقوله: (جردوا القرآن، واقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله). وكان يضرب بالدرة كل من دون رواية عن الرسول، يقول أبو هريرة: (لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته).

لا نستبعد أن يكون موقف قريش المتحفظ من كتابة أحاديث وأقوال الرسول حرصا على كتاب الله، وعدم الخلط بينهما. لكنهم برروا موقفهم بأن الرسول: "بشر يتكلم في الغضب والرضا"، وهذا التبرير ربما يكون مقنعا لنا بعد قرابة قرن

ونصف عن بعثة النبي، لكن كيف يكون مبررا وهم يتلون قوله تعالى: "وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"؟ بل كيف يكون مبررا وهم يعتبرون سنته حجة، قولا وفعلا وتقريرا. ويستدلون بها في استنباط الأحكام الشرعية: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا". "من يطع الرسول فقد أطاع الله". وكيف يكون مبررا في ظل تلك الأجواء القدسية؟.

إن صورة النبي في وعي الصحابة، صورة مثالية مقدسة، رسمها خُلقه، وسلوكه، وآيات الكتاب المجيد، فكان هو النبي والقائد والأسوة والمثل والنموذج. وكانوا يقتدون به في كل شيء، فكيف يقتدون بشخص يفقد توازنه في الغضب والرضا؟. أما هي ذريعة لوقف كتابة الأحاديث؟ علامات استفهام مشروعة.

إن قول الراوي: (فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟)، يؤكد وجود موقف آخر غير معلن من الرسول ومواقفه وقراراته، كان يتحرك خلسة، وفي الخفاء، عبّر عن نفسه بتحفظه على كتابة أحاديثه. وهي خطوة تسمح بتحريفها أو إنكارها ما دامت شفاهية ليست مدوّنة. وتسهّل عملية وضع الأحاديث ونسبتها له، وهذا ما حصل فعلا بعد وفاته، فكانت الأحاديث الموضوعة كارثة حلت بالمسلمين وما تزال تلعب دورا سلبيا في تمزيقهم.

والأغرب في الرواية موقف الرسول المتهاون معهم. فسكت مكتفيا بتشجيع الراوي على الكتاب، يقول: (فأمسكْتُ عن الكتابة حتى ذكرت ذلك لرسول الله). فالرسول تحاشى قريشا وغطرستها، وفوقيتها القبلية. فقريش هي قريش، كما كانت في مكة لا ترضى بأقل من قيادة المجتمع، فتخشى أي تصريح لا يخدم هدفها. وكل اجراءاتها احترازية، رغم عدم اهتمام النبي بموضوع القيادة السياسية. وهنا يحق لنا السؤال: هل كان القرار السياسي بيد قريش، ولو بصورة غير مباشرة؟ وهل كان النبي يخشى مواقفهم رغم إسلامهم بسبب ثقلهم القبلي؟ وأسئلة أخرى كثيرة.

في مقابل المدرسة السنية شككت المدرسة الشيعية بروايات النهي عن كتابة

أحاديث الرسول، في إطار نظرية المؤامرة التي تعتمدها في تفسير موقف الصحابة من تولي الإمام علي بن أبي طالب الخلافة. حيث يعتقد الشيعة أن الإمامة نص وتعين من قبل الله تعالى على لسان النبي الكريم، الذي نص على إمامة علي ومن جاء من بعده، في أكثر من تصريح وموقف. ولهم مصادرهم التاريخية الخاصة، وما نقلته كتب أهل السنة حول الموضوع. فالنهي عن كتابة أحاديث الرسول كان يقصد به، في نظر الشيعة، الحيلولة دون انتشار فضائل علي، وما تحدث به النبي عن الإمامة بشكل عام، وإمامة علي بشكل خاص،. فالشيعة يعترفون بوجود نهي عن كتابة أحاديث الرسول، لكنهم يعتبرونها روايات موضوعة استهدفت طمس ما ذكره الرسول الكريم عن فضائل علي وأهل بيته.

بهذا يتضح أن النبي لم يحرص على كتابة سنته فضلا عن جمعها بين دفتي المصاحف والكتب، كما فعل بالنسبة للقرآن الكريم واهتمامه بتدوينه. وثانيا أن مواقف قريش قد عرقلت كتابة أحاديثه، رغم احتجاجهم بها في عملية استنباط الأحكام. والتأسي به في مجال السنن والأخلاق. وهذا يكشف عن انتقائية في اختيار الأحاديث، وثمة إقصاء لبعضها، أو إقصاء ما يعرقل مشاريعهم السياسية.

هذه كانت مواقف المذاهب الإسلامية ورواياتهم عن كتابة الحديث الشريف، لكن لماذا تهاون النبي في ضبط وتدوين أحاديثه وسننه؟ ولماذا لم يجمعها بين دفتي كتاب يكون وثيقة رسمية ممضاة من قبله؟. بل كيف يتهاون وهو القائل كما في رواية عن الإمام علي: (.. وقد كذب على رسول الله "ص" على عهده حتى قام خطيبا فقال: "أيها الناس قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار". ثم كذب عليه من بعده).؟

محمد نبي، وهو يعلم جيدا تداعيات اهمال التدوين، فهل ثمة احتمال آخر ما عدا الاجراء الإحترازي وتحصين الكتاب الكريم من تداخل نصوصه؟

اعتقد ثمة هدف لا يمكنه التصريح به في وقته، هدف يتعلق بدور الإنسان في الحياة، وطبيعة التشريعات قياسا بظروفها الزمانية والمكانية. فالحديث النبوي هو أحد وسائل فهم الدين وكيفية ارتباط الإنسان به، لكنه ارتباط تقليدي، يقتصر

فيه دور الفرد على التلقي والانقياد، رغم أن قسما منه وليد ظروفه، وضروراته التاريخية. فالجمود على حرفية الروايات يعيق تطور فهم الدين، رغم تطور الحياة ومفاهيمها. خلافا للنص القرآني الزاخر بدلالاته وتأويلاته القادرة على التكيّف مع الحياة. فعدم الاهتمام المبالغ فيه بكتابة الأحاديث يفسح المجال أمام المسلمين لتدبر القرآن وفقا لظروفهم الزمانية والمكانية، ليكون الدين أكثر مرونة وعطاء. وهذا يعني وحدة الرأي الاجتهادي في ظرفين مختلفين. فالرسول أراد فسح المجال للرؤى الاجتهادية المستقبلية، حينما تفرض الضرورات ذلك.

وهذا لا يخلّ بعصمته في تبليغ الوحي: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى). ولا يقدح بقوله: (وَمَا آتَاكُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، لأن المقصود بالإتيان آيات الكتاب الحكيم. وأيضا لا يخل هذا الفهم بآيات وجوب طاعة الرسول. لأنها ناظرة للجانب العملي والسلوكي، حيث خاض النبي الكريم معارك دامية مع أعداء الدين الجديد، وتخلف بعض المسلمين عنها، بل وتآمر آخرون، كما مارس بعضهم الترجيف وتثبيط العزائم، فأمرهم الله تعالى بطاعة النبي لحماية موقفه، كي يواصل عمله، ويبلّغ رسالته. وحذر القرآن من فئة المنافقين، رغم قربهم من النبي: (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ).

إن اهتمام النبي الكريم بتدوين القرآن دون غيره، يدل على تفاوت نوعي في الإلزام والحجية بين آيات الكتاب الكريم وأحاديثه الشريفة. فمقتضى حجية السنة أن تحظى بنفس الاهتمام، تدوينا وحفظا، بل كان الأجدر أن تلحق بالكتاب المجيد إذا كانت مكملة له تشريعا، وتساويه في حجتها وإطلاقاتها الزمانية والمكانية. فعدم اهتمام النبي بكتابة سنته، يشي بتاريخيتها، والاستفادة منها لتطوير الفهم الديني، وتقديم قراءات متجددة لآيات الكتاب وفقا لظروفنا وحاجاتنا في كل زمان ومكان.

من هنا يتضح ثمة فلسفة عميقة وراء تراخي الرسول عن تدوين وضبط أحاديثه، رغم علمه بخطورة خطوته، وما يترتب عليها من تداعيات تنعكس سلبا على الدين.

فينبغي وعي تلك الفلسفة، وإدراك مقاصدها، من خلال تجدد الفهم الديني وإدراك الهدف الأساس من وراء خلق الإنسان. فتبرير عدم اهتمام النبي بسيرته اهتماما كافيا من أجل الحفاظ على الكتاب الكريم وإن كان سببا معقولا، لكن عدم ضبط سننه هو الآخر له تداعياته، فحجية وقداسة أقواله لدى الصحابة ليست أقل من قداسة الكتاب، بل تشبثوا بسيرته أكثر. لذا أجد في إدراك البعد الفلسفي سببا جديرا لفهم حيثيات عدم تدوين وجمع سيرته. والسبب وراء عدم ضبط أقواله وأحاديثه وعدم جمعها في كتاب، له سبب آخر إضافة إلى كونها خطوة احترازية لحياة القرآن باعتباره مصدرا أساسا للدين. فالاقتصار على تدوينه حماية للدين ومصدره السماوي، لكنه ليس تمام العلة والسبب. لذا وفقا للفهم المتقدم، تبقى أحاديثه الملزمة قليلة مقارنة بتفصيلات الأحكام الشرعية قرآنيا، وما تبقى يمثل وجهة نظره الاجتهادية في إطار ظروفه الزمانية والمكانية. لكن الذي حصل أنهم كرسوا مطلق السنة النبوية ليكذبوا على الله ورسوله، فقد أضرت فوضى الروايات الموضوعة بأسس الدين، ومزقت وحدته، وأصبحت الروايات مصدرا لشرعنة كثير من الممارسات الخاطئة، بل وسلبت إرادة الإنسان عندما عمّقت روح التلقي والانقياد باسم الدين وشرعيته، وطاعة أولي أمره، فكانت الأحاديث الموضوعة أحد أسباب تخلف المسلمين حضاريا. ومن يروم النهضة ينبغي له تفكيك المنظومة القيمية للسنة النبوية، وفرز الصحيح عن الموضوع من أحاديثه ورواياته. وتحديد ما هو زمني فيها، وما هو مطلق. فالسنة هي أحد مرجعيتي المسلمين عقيديا وفكريا ومعرفيا، فهي ثان مصدر معرفي بعد الكتاب، بل تتقدم عليه لتوقف فهمه عليها. فالخطوة الأولى على طريق النهضة نقد مصادر المعرفة، وتحديد قيمتها المعرفية، والارتكاز للعقل في تفكيكها، وإعادة تشكيلها. بل ينبغي لها البقاء داخل حدودها، ولا تطال العقل وقدراته الخارقة في تطوير الذات والمجتمع. وليس في هذا تجاوز على الدين وقيمه ومبادئه. بل القرآن أكد على دور العقل في الإيمان ومعرفة الخالق.

اختفاء خطب الرسول

69- هل كان الرسول (ص) يخطب في المسلمين؟ فأين خطبه؟ ولماذا لا أجد من يتكلم حولها؟. ولماذا لم تدّون في حينها؟. ولماذا هذا الصمت من الإسلاميين؟. أليس أمرا مهما أن تكون خطب الرسول مرجعا للمسلمين جميعاً؟[69].

- لا شك،

أن الرسول كان يخطب بالمسلمين حول مختلف الشؤون الدينية والاجتماعية والسياسية. فهو قائد ميداني واجتماعي إضافة لكونه نبيا مرسلا بشيرا ونذيرا للعالمين، والخطابة إحدى أدوات القيادة في البيان والتبليغ والحث والتحذير والتعبئة ورص الصفوف والتحريض على القتال. فالخطابة ملازمة للقيادة دائما، وما من قائد إلا وحفظ لنا التاريخ خطبه أو بعضها. غير أن المدونات الحديثية والكتب التاريخية لم تحفظ لنا من خطب النبي إلا القليل، كخطبته قبل شهر رمضان، وخطبته في حجة الوداع، وخطب متفرقة، لا تتناسب مع حجم نشاطه، وهي مبثوثة في المصادر الحديثية والتاريخية.

والأكثر غرابة إختفاء خطب الجمعة، والمعروف أن الخطبتين إحدى شروط صلاة الجمعة، وقد صلى النبي في المدينة عشر سنوات، فينبغي أن يحفظ لنا التاريخ بما لا يقل عن 500 خطبة. لكن للأسف لم تضبط لنا المدونات الحديثية والتاريخية خطب يوم الجمعة إلا عددا محدودا جدا، أحدها الخطبة الأولى بعد وصوله إلى المدينة المنورة. فتحولت خطب الرسول يوم الجمعة إلى مشكلة تراثية. ولم تستطع الكتب المخصصة تقديم أجوبة مقنعة. فظل السؤال محيرا. فأين اختفى العدد الكبير من خطب صلاة الجمعة؟ وأين ذهبت خطب المناسبات، كالأعياد والحروب، واللقاءات العامة؟. وهل ما روي منها هو كل ما خطبه الرسول على أصحابه لعشر سنوات؟ أم ليست له خطب أساسا سوى ما روي من أحاديثه وأقواله القصيرة؟.

---

69 - د. ثائر عبد الكريم.

إن القيمة التوثيقية والمعرفية للخطب النبوية تبرر قلق الباحثين حولها. فهي أكبر وأقوى من القيمة التوثيقية لباقي أحاديثه، رغم كثرتها. وقد تصل درجة اليقين حينما تتوفر على شرط تواترها. فتكون حجة لحجية التواتر ذاتيا، على العكس من أخبار الآحاد التي تحتاج إلى جعل وقرائن دالة على حجيتها.

ويقصد بالتواتر أن يروي الحديث في كل طبقة عدد كبير من الرواة يتعذر تواطؤهم على الكذب. كتواتر نبوة الرسول، ونزول القرآن. فشرط الكثرة الموجبة للتواتر متوفرة في خطب الجمعة، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا. فقد يتعذر حفظ تمام الخطبة لطولها فيتعذر التواتر اللفظي، لكن من السهل جدا نقل مضامين الخطبة فيكون التواتر معنويا، تقوى قيمته طرديا مع عدد المستمعين ونوعية الحضور من حيث قدرتهم على الحفظ، ووعيهم لمضامين الخطبة. والتواتر قليل في الأحاديث النبوية، ولم يثبت بكامل شروطه إلا نادرا جدا. وهو أعلى درجات الإسناد، لا يشوبه شك وريبة من جهة إسناده بل وحتى مضامينه، بل يفيد العلم واليقين بصدور الكلام. فلو احتفظ لنا التاريخ بها لكانت ثروة حديثية ومعرفية، تبدد كثيرا من الشكوك التي تدور حول طيف كبير من الروايات والأحاديث النبوية الشريفة.

لا يمكن الجزم بصدور رواية أو حديث عن النبي ما لم نضمن سلامة وصحة واتصال السند أو الطريق المؤدي إليهما. فاشترط علماء الدراية والحديث شروطا صعبة للجزم بصحة صدورهما. فهناك من يشترط عدالة جميع رواة سند الحديث. وبعض اكتفى بالتوثيق. ويقصد بالتوثيق صدق الراوي ومعرفته بالأحاديث، فيتجنب رواية الأحاديث الموضوعة. ولأجل ذلك ألّفوا كتبا وموسوعات خاصة بدراسة تاريخ الرواة، وعقائدهم، واتجاهاتهم، ومستوى عدالتهم أو وثاقتهم. وهذه هي قيمة الأحاديث المتواترة، فكثرة رواتها في كل طبقة من طبقات رجال الحديث يمنحها وثوقا وقوة، تتضاءل معها احتمالات الكذب. فالأحاديث المتواترة لا تعاني ما تعانيه أحاديث الآحاد في أسانيدها. من هنا احتفظ المتواتر بقيمة توثيقية أعلى.

فروايات خطب صلاة الجمعة لو ثبتت تاريخيا، تُعد روايات متواترة، خاصة

الطبقة الأولى، وهم الصحابة الذين حضروها، وعددهم كبير عادة، فالغالبية العظمى تقطن المدينة المنورة، ولا شك في حضورهم إلا من عُذر، لصراحة الآية في وجوب صلاة الجمعة، وحضور الخطبتين جزء منها كما هو المفروض (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ). ثم يتصاعد عدد رواة خطب الجمعة، في الطبقة التالية، عندما يروي كل صحابي لغيره من التابعين أو من يلتقيهم خارج المدينة. فشروط التواتر تامة في أغلبها. من هنا يعد فقدانها خسارة توثيقية. بل ويسري الشك في أصل وجود خطبة الجمعة، وإلا كيف خلت المدونات الحديثية والتاريخية من هذا العدد الكبير من خطب الرسول في صلوات يوم الجمعة؟. ولا يمكن تفسير اختفائها بالمؤامرة، لأن عددها كبير، ورواتها أكبر مع تكررها في كل أسبوع، وليس جميعها يشكل خطرا على أصحاب المشاريع السياسية. من هنا استبعد وجود مؤامرة لاقصاء تدوينها. ويبقى احتمال أخير، هو اعراض أصحاب المدونات عن تدوينها. وهذا تبرير ضعيف حيث دونت الكتب التاريخية جميع حركاته وسكناته وأقواله. فلماذا يتوقفون في تدوين خطب يوم الجمعة؟ فلا بد من وجود سبب آخر.

هذا بالنسبة للقيمة التوثيقية لخطب الرسول الكريم أيام الجمعات، فهي أحاديث متواترة، حجتها ذاتية، تفيد العلم واليقين، فكان فقدها خسارة كبيرة قياسا بعدد روايات الآحاد التي لا تفيد العلم واليقين، ولا تكون حجة بذاتها، وتحتاج إلى جعل شرعي ودليل خارجي وقرائن دالة عليها، وحتى مع توفر القرائن الدالة على صحتها، لكن غالبا ما يكون الراوي واحدا، فنحتمل فيه الخطأ والنسيان، بل وحتى الكذب والتحريف، فكيف نعالج هذا الخلل؟. بينما خطب يوم الجمعة عامة، يسمعها الجميع، ويشهد لها كافة المصلين، ومن يخطئ في نقل مضمونها فثمة عدد كبير يصحح خطأه. فالتشكيك بالخبر المتواتر نادر، عكس خبر الآحاد، خاصة عندما يكون موضوعه خطيرا، يهم مستقبل المسلمين أو شأنا من شؤونهم. ولعل أبرز حادث تاريخي يجسد هذا المعنى، رواية أبي بكر يوم السقيفة عن الرسول قال: "الخلافة في قريش"، ولم يرو الحديث أحد سواه، فقلب موازين

القوى لصالح قريش، وحصر الخلافة بهم، مهما كانت كفاءة وجدارة غيرهم. ولم يرده أو يكذبه أحد، بينما هو خبر آحاد، يكفي لرفضه، أنه يكرّس سلطة قريش، وهو منهم، ومتصدٍ للخلافة. فتسقط حجية روايته. ثم أن الحديث يؤسس لشرط خطير يتوقف عليه مستقبل المسلمين، فكان ينبغي للرسول قوله على رؤوس الاشهاد لخطورة تداعياته، فلماذا أسرّه لأبي بكر ولم يسمعه غيره؟.

وأما القيمة المعرفية فهي خسارة أكبر، فما يُطرح في خطب صلاة الجمعة قضايا عامة، حساسة، تهم الدين والسياسة والاجتماع، وليست قضايا جزئية، ومسائل شخصية. فكم يعاني الفقيه في إثبات مضمون خبر الآحاد، بينما لا يحتاج الخبر المتواتر أية معاناة، لتوافق الرواة على موضوعه. فاحتمال الكذب منتفٍ في الأخبار المتواترة، واحتماله في أخبار الآحاد معتد به . بل أن الخطب العامة تكشف عن أبعاد معرفية لا تهتم بها أخبار الآحاد. وتكشف عن مدى اهتمام الرسول ببعض القضايا المصيرية والخطيرة، كما بالنسبة لشرط القرشية في الخلافة، فهذه ليست قضية خاصة وعادية يسر بها النبي لأبي بكر خاصة. بل المفروض كإجراء احترازي لتبديد الشكوك أن يتحدث بها على رؤوس الأشهاد وفي اجتماعات عامة، بل ويكررها أكثر من مرة حسب أهميتها، وحينما لا يفعل وليس لها جذر قرآني فهذا يكشف عن عدم اهتمامه بها، فيكون النزاع حول هكذا قضايا شخصيا وسياسيا لا علاقة له بالدين، فسبب نزاع المذاهب هو عدم وجود أدلة كافية لهذا لطرف دون ذاك.

صلاة الجمعة منصة إعلامية وفكرية، وخطب الجمعة وثائق تاريخية موثوقة، وفقدانها يبعث على الشك والريبة، من هنا راح بعضهم يبحث عن مبررات لاختفائها، منها:

- إن خطب الرسول كانت قصيرة جدا، مراعاة للمصلين والأجواء الساخنة، وهي جزء من الأحاديث المروية عنه. لكن هذا لا يمنع أن يحتفظ التاريخ ببعضها، بل ولماذا لم يذكر الرواة مناسباتها، ولماذا لم تصن ضمن خطبه في المناسبات أو يوم الجمعة؟.

- وهناك من برر عدم وجودها: بأن خطب الرسول هي ذات الآيات القرآنية، وهي مادته الخطابية، فكان يتلو في الخطبة بعض ما أوحي له. وهذا ممكن لكن تلاوة الآيات ليست خطبة بل تتضمنها الخطبة عادة. ثم لماذا لم يستشهد أحد ويؤكد تلاوة الرسول لهذه الآيات أو تلك في خطبة صلاة الجمعة؟ ولماذا لم يتأس به أحد، ويكتفي بتلاوة الآيات القرآنية في خطبتي الصلاة؟.

- وثالث قال إنها مبثوثة ضمن أحاديثه في الكتب الحديثية. لكن لماذا لم يُفرد باب مستقل لخطب الرسول، كما هو منهجها في تبويب الموضوعات على أبواب، حيث دأبت مصادر وكتب الأحاديث على تبويبها. باب رئيسي وأبواب فرعية.

وهنا توجد احتمالات أخرى:

الأول: عدم اشتراط الخطبتين شرطا لازما في صحة صلاة الجمعة، فيكون الرسول بالخيار بين أدائهما أم لا، حسب المناسبة وظروف إقامة الصلاة، خاصة مع شدة حرارة الجو صيفا. ولا يطيل لنفس السبب عندما تقتضي الضرورة خطبته قبل صلاة الجمعة. لذا روي ما دلت عليه الأدلة فعلا. وما يؤكد خيارها، وعدم إلزامها قلة روايات خطب الجمعة للخلفاء من بعده.

الثاني: عدم اشتراطهما إطلاقا، لذا لم ينقل لنا الرواة خطب الجمعة، وما نقل منها كان استثناء، وخارج الصلاة. فلم يأت بالخطبة كواجب وشرط يتوقف عليها صحة الصلاة بل دعت الضرورة، كما في خطبته الأولى بالمدينة التي روتها الكتب الحديثية. وما يؤكد هذا الاحتمال، سورة الجمعة، التي كرّست حضور الصلاة لذكر الله تعالى. وعابت على المسلمين تخلفهم عنها لدواعٍ تجارية ومالية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ). فالآية لا تتحدث عن شيء آخر سوى الصلاة وذكر الله، فيكون شرطها اجتماع المسلمين لأداء الصلاة بشكل جماعي، فهي مناسبة عبادية خالصة. لذا قالت الآية التالية: (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)، فلم تذكر شيئا آخر غير الصلاة والذكر، فهي شعيرة أسبوعية جماعية مكرّسة لذكر الرحمن وأداء

الصلاة، وعندما أدانت الآية التالية من يتهرب عن أداء الصلاة جماعة، لم تتطرق للخطبة كشرط في الصلاة، أو كجزء مكمل لشعيرة صلاة يوم الجمعة: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ).

الثالث: ما كان يتطرق له النبي في الخطبتين، يقتصر فيه على الوعظ والإرشاد، ولا يتعدى بعض الآيات والكلمات، فلا تدعو للاهتمام كثيرة، لتكرارها. وهذا يفعله الان بعض خطباء الجمعة ممن يشترط اللغة العربية فيها، فيقتصر في خطبته على المواعظ والآيات، بحدود دقائق معدودة. وهذا ممكن لكن يرد عليها ما ورد على سابقه، ولا اقل يحتفظ لنا التاريخ بجملة منها.

قد تكون خطب الجمعة مبثوثة بين أحاديثة، وقد يصدق أنه كان يتلو فيها القرآن وليس شيئا آخر، لكن لا يوجد ما يؤكد كلا الاحتمالين. وما يرجح الاحتمال الأخير أننا لا نعثر على خطب الجمعة للإمام علي الذي ضبط كتاب نهج البلاغة خطبه وأقواله.

غير أن منبر الجمعة نشط في عصر الدولة الأموية وما بعدها، فكان منبرا إعلاميا موجها لتكريس سياسة الاستبداد وقمع المعارضة، واستباحة دماء الخصوم السياسيين، وتعطيل الشروط الأخلاقية والدينية لمنصب الخليفة، حتى تولى الأمر خلفاء، في الدولتين الأموية والعباسية، متهمون في دينهم وانضباطهم. بل بعضهم متهم بالفسق والفجور، وقد تمادى بعض الفقهاء في تبرير الاستبداد حتى قبلوا بولاية الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على أوامر السلطان الظالم والفاسق، وعدم جواز الخروج عليه. فهذا ابن كثير – مثلاً- أكد أن يزيد بن معاوية (إمام فاسق) لكنه يقول مع ذلك إن (الإمام إذا فسق لا يعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن، وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد أضعاف فسقه كما جرى مما تقدم إلى يومنا هذا...) .

وظل الاستبداد سياسة متبعة لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم، فقد

مارسوا سياسة استعبادية ظالمة لم تستنشق معها الأمة نسيم الحرية. وكانت آلية حكمهم القوة وإخماد المعارضة، فهذا عبد الملك بن مروان يعرض سياسته عند تولي الأمر فقال: (أما بعد، فلست بالخليفة المستضعف، ولا الخليفة المداهن، ولا الخليفة المأمون، إلّا أني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلّا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، ...

ألا أن الجامعة (القيد) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلّا جعلتها في عنقه، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلّا ضربت عنقه) .

وبالتالي نعود للسؤال، لا يوجد ما يؤكد خطابات الرسول يوم الجمعة، وأما خطبه الأخرى فمذكورة في المصادر الحديثية، لكنها ليست كثيرة. وأما عدم ضبطها وجمعها من قبل النبي، فهو ذات الإشكال في السؤال المتقدم. فالنبي لم يجمع ولم يأمر بجمع أقواله وأحاديثه، وكان جل اهتمامه منصبا على ضبط وتدوين الوحي. وقد بينت بعض الاحتمالات وراء عدم اهتمام النبي الكريم بجمع أحاديثه وسننه.

ومهما كان السبب فإن تداعيات النقل الشفاهي، وعدم تدوين السنة باهظة:

- حيث كذب على رسول الله، بوتيرة تصاعدية كلما ابتعدنا عن تاريخ وفاته، فراحت الأحاديث الموضوعة تلعب دورا خطيرا في تكريس الاستبداد السياسي، والظلم باسم الدين، وتبرير سلوك السلطان.

- خاصة روايات الفضائل التي عمقت شقة الخلاف والتنافس بين الطوائف والمذاهب الإسلامية التي راحت تكرّسها، كدليل على شرعية أو عدم شرعية الخلافة.

- تضارب الأحاديث تسبب في خلق مشاكل فقهية، بل وتسربت مضامين خطيرة، بأسانيد منحولة. كما أن تسبب التعارض بين جملة من الأحاديث إلى اختلاف فتاوى الفقهاء، كلٌ حسب مبانيه الأصولية والرجالية والحديثية.

تبقى مشكلة التاريخ مشكلة عصية على الحل، بعد مرور أكثر من ألف وأربعمئة سنة. واندثار كل شيء، وإشكالية التداول الشفاهي للروايات والأحاديث

والتاريخ. ودور السياسة في الدس والزيادة والنقصان والوضع والتحريف.

ملخص الكلام، إن صلاة الجمعة بصيغتها الحالية، هي صيغة رسمية فرضتها ظروف السياسة والحكم، خاصة إبان الدولتين الأموية والعباسية. وقد لعبت خطب الجمعة في عهدهما دورا خطيرا في تزييف وعي الناس، وتعميق هوّة الخلافات الطائفية، والتحريض على العنف والكراهية والتنابذ. إنه تاريخ ملوّث، يثير الإشمئزاز، ينبغي البراءة منه، والتخلي عن سلطته، وسطوته، وهو يحرك مشاعر الناس ويتلاعب بمقدراتهم. التاريخ والتراث آفة الثقافة والوعي، والتخلي عنهما يفسح المجال في انطلاقة حضارية جديدة، بعد نفض الماضي وحمولته الثقيلة.

اتضح مما تقدم أن الرسول لم يتصد لجمع القرآن بنفسه، ولم يجمع أحاديثه وخطبه، ولم ينص صريحا على خلافة أحد من بعده. وهذا يجعلنا نشك بكل ما جاء في التراث، ويفتح آفاقا واسعة للتفكير بجدوى الانقياد لماضٍ لم نعاصره، ولم نستطع التحقق من صدقه. فمن أين جاءوا بهذا العدد الكبير من الأحاديث، وكيف تراكمت الموسوعات الحديثية عبر السنين؟ وما هي حقيقة فتاوى وأحكام رجال الدين؟

بيعة الصحابة والنوايا الحسنة

70- المعروف أن الصحابة اجتمعوا وبايعوا الخليفة أبا بكر الصديق (رض) لأنه أكبرهم سناً وتركوا أو (عزلوا) الإمام عليا (ع) وبعض الصحابة مع جنازة الرسول (ص) قبل أن يُدفن. فلماذا لا نحتمل أن ما جرى بهذه السرعة كان بتفاهم بين الصحابة للحد من ارتداد العرب والمسلمين وخروجهم من الإسلام بعد أن سمعوا بوفاة الرسول، وأنه بشر يموت كغيره من البشر، ولا يستثنى من الموت باعباره رسولا؟. وهنالك آيات قرآنية تشير الى ارتداد المسلمين عن الإسلام في وقت الرسول وبعد مماته؟. ولدعم هذا الرأي أن أبا بكر الصديق خطب قال في أول خطبة له بالمسلمين: "أيها الناس من كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ومن كان يعبد محمداً فإن محمد قد مات"؟. والشيء الآخر لم تقع معارك بين الخلفاء الراشدين، وكانت العلاقات بينهم جيدة جداً، ولبعضهم علاقات مصاهرة؟.

فلماذا تُفسّر الأحداث خارج هذا النطاق؟[70].

- ليت الأحداث مرت بهذا الوصف،

وليتها لم تترك ندوبا مريرة في روح الأمة المسلمة. أغلب الصراعات الطائفية والمذهبية هي وليدة ذلك الخلاف التاريخي، الذي ترفض الشعوب المسلمة نسيانه، رغم تداعياته، وخطورة استيطانه في ذاكرة العقل الجمعي. إن تجاهل تلك الأحداث خطوة كبيرة على طريق النهضة، لقوة حضورها وتأثيرها السلبي على الأمن المجتمعي والتسامح الديني والثقافي والسياسي. وقد أشرت من قبل، إن إشكالية النهضة إشكالية ثقافية – فكرية، فيجب تفكيك مرجعياتها، ونقدها نقدا صارما من أجل معرفة الحقيقة، وتبديد سلطتها. أو يبقى التاريخ بكل حمولته سلطة توجه وعينا، وتعمق روح الكراهية والإنكفاء والتخلف. وهذا ما نعيشه فعلا. وينبغي مراجعة المناهج الدراسية بغية تنقيتها من ثقافة الكراهية والعنف، ومنطق التبرير، وتزوير الوعي، ومصارحة طلاب المدارس بالحقائق التاريخية لتنهار

70 - د. ثائر عبد الكريم.

الخطوط الحمراء، ويمارس الطالب النقد بجرأة، يجتاز بها الجزر المغلقة ويشق طريقه نحو المستقبل بثقة كبيرة.

لا أحب التطرق لأحداث مؤلمة، شوهت معالم الدين. وعند الضرورة أقاربها نقديا لتتهاوى أسوار القداسة، ونتخلى عن سلطة التراث والسلف الصالح، فـ(تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ). أمة خلت، أمة مضت، لها ظرفها وضروراتها وأسئلتها. ولنا حاجاتنا وأسئلتنا، فاستدعاء السلف الصالح، إنكفاء للماضي، ودوران في حطام التخلف. ينبغي لنا معالجة الواقع بحلول حقيقية، تساهم في تطورنا، وانتشالنا من ثقل الماضي وملابساته. لا يمكننا النهوض حضاريا ونحن نفرض أسيجة قدسية حول رموزنا التاريخية، ونخشى نقد سلوكهم وممارساتهم في السياسة والحكم.

لا يوجد تاريخيا ما يؤكد وجود تنسيق مسبق بين الصحابة، ولا يوجد توزيع أدوار، بل جرت أحداث السقيفة، ومبايعة أبي بكر دون علم الهاشميين وبعض الصحابة كعلي والزبير وعمار وسلمان. وكان الخبر مفاجئا لبني هاشم ومن لم يحضر اجتماع السقيفة من صحابة الرسول، فاستفز الجميع لحساسيته وخطورته، فما زال النبي مسجى، لم يدفن جثمانه. وما زال أهل البيت والمسلمون يعيشون أجواء الفقد والحزن والعزاء. بل لم يتوقع أحد أن تتم البيعة بسرعة وكأنها تستبق الأحداث، مستغلة انشغال الهاشميين وبعض الصحابة بجنازة النبي. لذا حصلت قطيعة بين علي وأصحابه من جهة، وأبي بكر وعمر من جهة ثانية، وهي ثابتة تاريخيا، فلم يبايع الإمام علي الخليفة الأول إلا بعد ستة أشهر، وبعد وفاة زوجته فاطمة بنت محمد، التي أكدت المصادر التاريخية أنها كانت غاضبة على بعض رجالات الصف الأول. فالقطيعة أدل دليل على عدم وجود تنسيق وتفاهم مسبق بين كبار الصحابة. بل حتى الأنصار تخلفوا عن أحداث البيعة، فجرت في أجواء خاصة، كما جاء عن عمر بن الخطاب، في الجزء (3) من تاريخ الطبري، إذ قال يصف أحداث ما قبل السقيفة: (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها ... أن عليا والزبير ومن معهم تخلفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلفت

عنا الأنصار بأسرها، قال: فأتيناهم، أي الأنصار، وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة).

المؤكد من خلال الأحداث التاريخية أن الصحابة تعاملوا مع موضوع الخلافة بآليات سياسية براغماتية، بعيدا عن أي مبدأ ديني، وأداروا دفة الصراع بطريقة لبقة مهّدت لمستقبلهم السياسي. واستخدم الخصوم السياسيون (مهاجرون وأنصار) كل الأدوات المتاحة آنذاك، من خداع وتهديد وعنف ومراوغة. وركن المهاجرون في احتجاجهم على للمنطق القبلي، وهو منطق دنيوي، لا علاقة له بالدين، لسحب البساط من تحت أقدام الأنصار، الذين نادوا بالخلافة لعميدهم سعد بن عُبادة. وفي رواية انهم نادوا – أو بعضهم- بالخلافة لعلي بن أبي طالب، كما نقل ذلك الطبري في تاريخه، حيث قال: (فقال عمر "في السقيفة": أيكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدمهما النبي "ص"، فبايعه عمر، "أي بايع أبا بكر" وبايعه الناس. فقالت الأنصار، أو بعض الأنصار: لا نبايع إلا علياً!!!).

هناك مجموعة أدلة تؤكد أن المنطق السياسي كان يسود مفاصل الصراع على السلطة بين الصحابة، بدءا بالمنطق القبلي وتشبث المهاجرين به لانتزاع البيعة من الأنصار. أو طبيعة العبارات التي كان يستخدمها بعض الصحابة خلال الجدل المحتدم في سقيفة بني ساعدة، لتزوير الوعي، واستفزاز الصحابة البسطاء من الأنصار، فمثلا، كان عمر بن الخطاب يقول: "أيكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدمهما النبي"!! ويقصد أبا بكر. أو يقول: "لا أعصي أمر خليفة رسول الله في يوم واحد مرتين"!!!. وأبو بكر بعدُ لم يُنتخب كي يوصف بأنه خليفة رسول الله. لكنه أسلوب نفسي غير مباشر، يوحي بحسمها له. وبالفعل أثّر كلامه، وبايع الحاضرون أبا بكر. فكانت أحداث السقيفة لعبة سياسية لانتزاع السلطة.

كما استخدم عمر بن الخطاب أيضا العنف مع أهل بيت النبي لانتزاع البيعة لأبي بكر. يقول الطبري: (أتى عمر بن الخطاب منزل علي وفيه طلحة والزبير، ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن الى البيعة!!. فخرج عليه الزبير مُصلتا بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه). فأين

التفاهم والتنسيق؟ بل ساد الأجواء توتر كبير، ومشاحنات، وبغضاء.

لا يمكن التأكد من صحة الروايات التاريخية، ولا يوجد ما ينفيها، وقد شغلت المسلمين 14 قرنا، كلفتهم جهودا باهظة، سفكت دماءهم، وهتكت أعراضهم، واستباحت حرماتهم. فمن حقنا دراسة الأحداث، وقراءتها نقديا، لمعرفة حقيقتها، ونزع فتيل الحقد والكراهية وروح الثأر، وفك الارتباط مع الماضي، كي يفيق المسلم لحاضره، ويفكر بمستقبله.

كانت آليات الصراع على السلطة تختلف وفقا لمصالحهم البراغماتية، فالمعروف تاريخيا أن أبا بكر أوصى لعمر بن الخطاب من بعده دون استشارة أحد من الصحابة. وقد قبلها الأخير رغم تحذيره من تكرار بيعة أبي بكر، حينما قال: "لا تعودوا لمثلها". ووصفها بأنها "فلتة وقى الله المسلمين شرها". وكانت مؤاخذته الأساسية على بيعة أبي بكر أنها بيعة متسرّعة، استغل فيها أبو بكر وعمر الأحداث فسارع الأخير لمبايعة أبي بكر ومن ثم بايعه الناس. وكان الأمر يتطلب استشارات مستفيضة لاختيار الأفضل بين الصحابة، والأكفأ منهم، لتفادي أي انشقاق بين أصحاب النبي الكريم، فما جرى بين عمر والأنصار في سقيفة بني ساعدة لا يليق بمقام الصحبة، ويندى له جبين التأريخ، والرسول ما زال مسجّى، لم يُدفن، وأهل بيته منشغلون بتجهيزه. وكادت أن تقع مذبحة عظيمة في سقيفة بني ساعدة. يقول الخبر كما في الطبري: (قال عبد الله بن عبد الرحمن: فأقبل الناس من كل جانب يُبايعون أبا بكر، وكادوا يطؤون سعد بن عُبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتقوا سعدا لا تطؤوه، فقال عمر: "اقتلوه قتله الله". ثم قام على رأسه، فقال: لقد هممت أن أطأك حتى تند عضدك، فأخذ سعد بلحية عمر، فقال: والله لو حصصت منه شعره ما رجعت وفي فيك واضحة .. أما والله لو أن بي قوة ما، أقوى على النهوض، لسمعت مني في أقطارها وسككها زئيرا يجحرك وأصحابك، أما والله إذاً لألحقتك بقوم كنت فيهم تابعا غير متبوع ...).

والغريب في تشبث عمر بن الخطاب بالعنف، فتارة يطالب بقتل سعد بن عُبادة، وأخرى يهدد بحرق بيت علي إن لم يبايع أبا بكر. وفي الشورى التي عينها لاختيار

الخليفة الثالث أوصى بقتل من يعترض!!. ولا أفهم بأي مبرر ديني يشرّع لقتل معارضيه؟. الاعتراض حق مكفول للجميع، وليس معقولا أن يجتمع الناس جميعا على شخص واحد، فلماذا يُقتل المعارض مهما كانت صفته؟. إن قيم الدين الحنيف لا تسمح ولا تبيح قتل أي إنسان لمجرد معارضته لهذا الشخص أو ذاك.

عندما نجرد تاريخ الحقبة الأولى من قدسيتها، سنكتشف جذور العنف، أسبابه وشرعيته. فالصحابة أول من أسس له، وفق مصالح سياسية، تلبّست بأهداف دينية. وأول من وظّف الدين لصالح السياسة. وأول من أقصى المعارضة، وأول من خاض حروبا داخلية على السلطة.

من حق عمر بن الخطاب التنافس على السلطة، ومن حقه التشبث بكل الوسائل السلمية والأخلاقية، لكن ليس من حقه الركون لمنطق العنف والقتل، حتى صار سلوكه سيرة يتشبث بها الإرهابيون من الإسلاميين المتطرفين، فجلبت للمسلمين ويلات عظيمة في هذا الزمان.

وعندما تقرأ الأحداث بروية ستلاحظ بوضوح هاجس عمر بن الخطاب وحساسيته المفرطة من علي بن أبي طالب وموقفه من الخلافة، وهذا الموقف السلبي يبعث على التأمل في الأسباب الكامنة وراءه. فعمر تمكن من انتزاع الخلافة من أيدي الأنصار، لكنه فشل في تطويع أهل بيت النبي، حتى كاد يحرق عليهم بيوتهم.

وبالتالي، لا تنسيق ولا تفاهم بين الصحابة، قبل مبايعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة، بل كانت بيعة متسرعة، وصفها عمر بأنها فلتة وقى الله شرها. فعلي وأهل بيته ثقل اجتماعي وديني كبير، وتجاوزهما يعني الكثير، حتى أن أبا سفيان كان يحرّض ضد البيعة، وتعهد لعلي أكثر من مرة: "أنه سيملؤها خيلا ورجالا". لكن علياً رفض منطقه القبلي. فاحتمال التنسيق والتفاهم المسبق لا يوجد ما يؤكده، بل كشفت الأحداث عن تنافس محموم لحسم السلطة لهذا الطرف أو ذاك.

وأما الاحتمال الثاني، بأن الهدف وراء حسم النزاع على السلطة بهذه السرعة، ومبايعة أبي بكر خوفا من ارتداد الناس، خاصة من كان يعتقد أن النبي حي لا يموت، فأيضا مستبعد، فالمدينة ومن حولها استقرت بعد فتح مكة، واستتب الأمن

والاطمئنان بأهلها، وهذا ما يؤكد موقف الرسول قبيل وفاته، حينما أمر بتجهيز جيش أسامة، ولم يتخذ أي إجراء يؤكد قلقه على المدينة وما حولها. وحروب ما يسمى بالردة حدثت بعد بيعة أبي بكر، عندما امتنعت بعض القبائل عن دفع الزكاة، وقررت جمعها وتوزيعها على فقرائها. لكن الخليفة الأول اعتبر موقفهم خروجا على الشرعية، وحربا على الله ورسوله وخليفته، فجهز الجيوش واجتاح مسلمين، كانوا يشهدون أن لا إله إلا الله، ويقيمون الصلاة، لكنهم رفضوا دفع الزكاة، ربما اعتراضا على خلافة الأول، وليس تمردا على الإسلام وشريعته، لذا عاقب عمر بن الخطاب خالد بن وليد في خلافته، وحاسبه على مواقفه وتصرفاته معهم. بل وقيل إن عليا أشاح بوجهه عنها. فلم تتوفر قناعة تامة لدى بعض الصحابة عندما شن أبو بكر حربا شعواء ضدهم. فكان بإمكانه التفاهم معهم حول موضوع الزكاة، وجبايتها بطريقة سلمية. ثم بأي دليل اعتبروا عدم دفع الزكاة إنكارا لضرورة من ضرورات الدين؟ ومن أين جاءوا بأن ناكر الضرورة مرتد يجب قتله؟ المتخلف عن دفع الزكاة يجبر عليها، بالتأديب أو الحبس أو الغرامة، أو أخذها بالقوة أو أي عقوبة دون القتل. ثم أن عقوبة المرتد في القرآن أخروية وليست دنيوية بصريح الآيات الكريمة. والمسلم من شهد الشهادتين، فيصان بهما دمه وعرضه وماله، فبأي دليل تستباح الدماء الزكية لمجرد عدم دفع الزكاة؟ يكفي في إدانة حروب الردة عدم وجود دليل قرآني على وجوب قتل المرتد. بل وعدم وجود سنّة معتبرة في المقام.

فهذا الاحتمال كالأول في عدم ثبوته كمبرر للتعجيل بأمر الخلافة، وكان بإمكان الجميع التأني، حتى يجتمع الصحابة، وتبدأ المفاوضات والتسويات، بشكل سلمي. لكن ما حدث ترك تداعيات خطيرة مزقت الأمة المسلمة، وعمقت روح الكراهية. وما زال الحدث يفرض نفسه بقوة. ولو كان ثمة تنسيق بينهم لما حصل كل هذا.

وأما ما قاله أبو بكر خطيبا بعد وفاة رسول الله: "أيها الناس من كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ومن كان يعبد محمداً فإن محمد قد مات"؟. أيضا لا

يكشف عن تخوفه من الارتداد، بل جاء الخطاب احترازيا فربما هناك من يعتقد أن محمدا لا يموت، أو في أعماقه كان يعبده ولا يعبد الله، وهذا مستبعد في حق الصحابة، غير أن موقف عمر بن الخطاب عندما سمع بخبر وفاة الرسول ربما أثار حفيظته فتكلم بهذا الكلام محذرا إياه. حيث قال عمر عندما بلغه وفاة الرسول: أنه مستحيل، وأن الرسول لا يموت، وأنه سيغيب ويعود ثانية. وعندما دخل هو وأبو بكر لوداع الرسول، قال:

(... "إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله تُوُفِّي، إن رسول الله ما مات، لكن ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فغاب عن قومه أربعين ليلة، ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات".

ثم لما غطى أبو بكر وجه رسول الله وخرج للناس، فوجد عمر بن الخطاب رضي الله عنهما لا يصدق ما يحدث. ثم قال ابو بكر لعمر بن الخطاب انصت يا عمر واجلس. ثم حمد الله واثنى عليه وقال يا معشر المسلمين من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت). فالقضية برمتها لا علاقة لها بهاجس الردة. ومجرد قضية نفسية، أو تعلقا بالنبي أو أي سبب آخر ما عدا قضية الارتداد.

التقديس تنازل طوعي عن العقل، فينبغي الكف عن أسطرة الرموز التاريخية، وقراءة الأحداث بتجرد وموضوعية، بعيدا عن أوهام السذاجة الدينية، فالصحابة كغيرهم من البشر، يطمحون بالحكم ويتعاملون مع الحياة بمنطق براغماتي. وفي نقدهم تفكيك لمنظومة قيم ظلت تفرض علينا سلطتها، وتوجه وعينا، بشكل عمّقت روح التخلف، والاستبداد، والجهل.

السلطة مغرية، وقريش مسكونة بها، ومن يطمح لها يجد ما يبرر سعيه، تحت أية ذريعة، دينية وغير دينية. فيعتبر مثلا سعيه للسلطة والحكم واجبا شرعيا. أو أن الخلافة متعينة به، ويجب عليه التصدى لها. ومثاله الإسلاميون الذين تصدوا للحكم بهذه النوايا فكانت بئس التجربة، ومازالوا أبطال الفساد قبل غيرهم. فشرط السلطة الكفاءة والشعور بالمسؤولية والتحلي بالصدق والإخلاص والأمانة،

وسواء كان المسؤول متدينا أم لا.

تبقى نقطة أخيرة في السؤال، حول علاقة الخلفاء والصحابة فيما بينهم، حيث لم يحدث ما يعرقل الود والاحترام ومسار الخلافة الإسلامية. وهذا صحيح فلم تقع أحداث في زمن الخليفة الثاني، وكان لسياسته وأسلوبه دور في ذلك. فعمر هو الذي أدار لعبة السقيفة، وقد نصّبه أبو بكر للخلافة دون الرجوع للصاحبة، وكأن الأمر مخطط له مسبقا، وهو الأقدر على التحكم بالواقع السياسي وضبطه ولو بالقوة والعنف. وهو الذي وضع سيناريو اختيار الخليفة الثالث، وفق حسابات دقيقة. ثم بدأت مرحلة جديدة في عهد عثمان بن عفان، لتنتهي الخلافة الراشدة باقتتال المسلمين على السلطة في عصر الإمام علي. ففترة السلم المجتمعي قصيرة انتهت بأحداث المدينة، وعمدته عصر الخليفة الثاني.

ثمة تيار راح بعد أحداث السقيفة ينمو ويطوّر نفسه في الظل .. تيار له سابقته في الإسلام، ونصرة الدين الحنيف، وهم أصحاب الإمام علي ممن تحفّظواعلى خلافة أبي بكر، ولهم رؤيتهم في السياسة والحكم، ويرون شرعية الخلافة في علي دون غيره، فهو الأكفأ، والأقرب لرسول الله، والأكثر فضيلة بين الصحابة، مع كثرة ما ورد من روايات فضائله. فعلي في نظرهم هو العدل، ولا عدالة إلا مع علي، وعلي النموذج الرسالي، الذي أعده الرسول لقيادة الأمة. وجل هؤلاء من الطبقات المستضعفه، ولها موقف من الملأ ومن قريش التي ناصبت رسول الله العداء. فعلي في نظرهم إمام الفقراء والمحرومين، والكفء المعوّل عليه في تطبيق الإسلام.

وقد ظهر هذا التيار علنا عند انعقاد الشورى المخولة بتعيين الخليفة الثالث، فكان عمار والمقداد يصدحان في المسجد باسم علي، يعددان فضائله، ويذكران كفاءته. ويحثان على انتخابه، لصالح الإسلام والمسلمين، وقد حدثت مواجهات بينهم وبين رجال من ملأ قريش، لا يعرفون سوى العنصرية ميزانا للتفاضل، فيعيبون عليهما نسبهما. وكانت مواقفهم أكثر صلابة في عصر عثمان عندما تصدوا لسياسته، بدءا من أبي ذر الغفاري، الذي رفع عقيرته بوجه الاسراف والفساد، فكان مصيره الربذة حتى مات، ثم توالت الأحدث التي قادها ساخطون على سياسة

عثمان. إلا أن بعض الكتاب اتهم عليا بالتحريض على الثورة. وكيف يكون محرضا، وقد بعث ولديه للدفاع عن عثمان، وكادا أن يقتلا. لكن تمرّد الثوّار ضد قيم القبيلة كان قويا. وكانوا يطالبون بعودة العدالة، حيث لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

وبالتالي لم يكن هناك صفاء مثالي، كما يعتقد البعض، بل كان هناك نقد، وترصد لسلوك الخلفاء، ومتابعة لسياستهم. وهناك تمرد خفي.

موازين العمل الصالح

71- ماهو مقياس الأعمال الصالحة، المشمولة بآيات الثواب، كقوله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ البقرة)؟[71].

- أولى القرآن العمل الصالح اهتماما خاصا،

وعوّل عليه في نجاح مشروعه الإنساني والاجتماعي. واعتبره تجليا لصدق إيمان المرء، عندما أقرنه به: (الذين آمنوا وعملوا الصالحات). وهو مقطع يتكرر في أكثر من خمسين آية. وأيضا يعد مصداقا لتوبة من تاب عن اقتراف المعاصي والسيئات: (إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا). وقد بالغ القرآن بوصف ثواب العمل الصالح، دليلا على أهميته ودوره في بناء مجتمع فاضل، تطمح له جميع الأديان، التي هي مشاريع إلهية بشرية، غير أن التوجهات الطائفية، ومنطق الفِرقَة الناجية اختزلتها، وبددت رحابتها. حتى صرف رجل الدين اهتمام الفرد عن مشاريع الخير، المكرّسة لخدمة الإنسان وحل مشكلاته، إلى مشاريع طقوسية، وممارسات طائفية. لقد سلخوا العمل الصالح من قيمته الاجتماعية، حينما غدت بعض الأعمال البسيطة والساذجة أكثر أهمية في نظر رجل الدين والتراث. وغدت الجنة بكامل نعيمها تتلهف لاستقبال من يقرأ مثلا سورة من الكتاب الحكيم، أو يصلي ركعتين في وقت ما ومكان ما. وحينما يطوف حول أضرحة الصالحين، فيعجز القلم عن وصف ثوابها. فلماذا يتعب الإنسان نفسه وينفق على الفقراء والمساكين، وأعمال الخير؟ وما قيمة ما يَعدُ به القرآن (مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا)، في مقابل ما تَعدُ به الروايات الموضوعة من نعيم عصي على الوصف؟. إنها كارثة الوعي حينما ينصاع العقل لخطاب تراثي، يستغل جهل الناس وطيبتهم. سُئل أحد الرواة: من أين لك مَن قرأ سورة ياسين فكأنما ختم القرآن وله من الثواب

---

71 - د. ثائر عبد الكريم.

كذا وكذا؟ فقال: "رأيت الناس قد أعرضوا عن قراءة القرآن ... فوضعت ذلك حسبة"!!!. وكم راوٍ غيره وضع أحاديث وروايات حسبة لتقديس رموزه ونشر معتقداته. أو من أجل الطعن والتشكيك بغيره، أو تلميعا لصورة حاكم جائر، وظالم؟.

أغلب الناس اليوم يحركهم (الكذب المقدّس) والخرافات، وليست الحقيقة، والعقل!. من هنا بات ضروريا تحديد مفهوم العمل الصالح، كي لا يُستغل فاعل الخير والمعروف، ولا يستنزف وقته وماله في غير محله. ولا تذهب ثرواته عبثا أو في جيوب الدجالين والمشعوذين، وقد يجلب له عمله الويل في آخرته. فثمة تداعيات لبعض الأعمال التي تحسب عملا صالحا، وهي ليست كذلك، حينما تؤثر سلبا على وعي الناس، وتعمق فيهم روح الكراهية والطائفية، والانسلاخ عن قيم الدين الحقيقية لصالح ممارسات طقوسية، لا تستند لأي دليل معتبر سوى الهوس الطائفي، وسذاجة الوعي.

- يقصد بالعمل الصالح كل فعل إيجابي، يساهم في صلاح الفرد والمجتمع، بشكل مباشر أو غير مباشر. مادي أو معنوي. فيشمل مطلق أعمال البر والإحسان التي تعالج مشاكل الإنسان وتعود عليه بالخير والسعادة، أو تساهم في تطوّر المجتمع، ورقي قيمه ومبادئه ومشاعره الإنسانية. وهو مجال واسع، لا حدود له. بما في ذلك دعم الجمعيات الخيرية والخدمية. وبناء المدارس والمستشفيات، ورعاية الأيتام، وإطعام الفقراء، وكفالة المعوزين والمعاقين، وتعضيد المؤسسات، التي تساهم في نشر قيم الفضيلة، وترسيخ الأخلاق الحميدة، وتكافح الجهل والأمية. بل حتى البحوث العلمية والمختبرية، ينطبق عليهامفهوم العمل الصالح، ما دامت تصب في خدمة البشرية. والقضية نسبية، فالتفاضل محكوم بظرفه، وضروراته. وإنما عددت بعض المصاديق تحاشيا لنسبية الصلاح، وهروبا من إشكاله الفلسفي. فقد يكون للصلاح معنى آخر ينتمي لثقافات أخرى. لكن الجميع يتفق حول ما ذكر من مصاديق.

- لا يستثني العمل الصالح المشاعر الإنسانية ومواساة الآخرين، والتعاطف مع

محنهم من منطلق إنساني. فآيات الكتاب الآمرة بالبر والإحسان لم تشترط إسلام من يستحق التواصل معه إنسانيا لأي سبب كان. فيكفي مثلا انطباق صفة اليتيم والمسكين والفقير عليه، ليكون مشمولا بالعطاء (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ). (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ). على عكس ما تقرأه في فتاوى الفقهاء، الذين يشترطون إيمان الفرد في استحقاق الزكاة والصدقات. وتارة يقصدون بالإيمان خصوص أبناء طائفته ومذهبه، فيحرم الآخر من حق المقرر من قبل الله تعالى. الفقهاء أول من حطّم أواصر الأخوة الإنسانية والإيمانية بين المسلمين، تارة بدوافع طائفية وأخرى دينية، حينما يُفتون بعيداً عن القرآن وروحه الإنسانية. ويكفي الفقيه أن يؤمن بحديث الفرقة الناجية، ليفتي بحرمان الفقراء والمساكين من غير ملته ومذهبه من عطاء الخير وما فرضه الله على المسلمين لهم في أموالهم (وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)، (وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ). هكذا بسهولة مزقوا المسلمين وجعلوهم مذاهب وطرائق قددا. إن قوة المنهج القرآني في العطاء والعمل الصالح في إنسانيته، حينما جرد آيات البر من خصائص التمييز الديني والعنصري، وارتقى بفاعل الخير إلى مستوى التضحية الإيمانية المجردة عن المنّة و الشعور الفوقي، فهو لا ينتظر حينما يتصدق أو يعطي، بل: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا).

- لا يقتصر العمل الصالح على الجانب المادي، والشعوري – النفسي، بل يشمل العبادات المنصوصة قرآنيا (باعتبارها قدرا متيقنا في وجوبها ورجحانها)، حينما تترك أثرا اجتماعيا، يتجلى في سلوك الفرد ومشاعره ومواقفه. أي يشملها مفهوم العمل الصالح عندما تخرج من حالة الأنانية والطقوسية الفردانية إلى مشاعر إنسانية عامة، تشارك الناس همومهم، وأزماتهم. وإلا تبقى مجرد حركات جسدية بلا جدوى، طقوسا خاوية، تختزل الدين في بعده الروحي، بعيدا عن الإنسان وحاجات المجتمع. فمثلا إقامة الصلاة واجبة، فيشملها العمل الصالح، ويثاب عليه المرء، عندما تعمّق فيه روح التقوى، حداً تحول دون إرتكاب الموبقات وإشاعة الفساد. (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ). فمصداقية الصلاة ليس في

حركات المصلي، بل بأثرها السلوكي حينما تنهى عن الفحشاء والمنكر، وتردع الإنسان عن فعل المنكرات والرذائل والفواحش، وكل ذنب. والردع شرط مضمر لقبول الصلاة. فالعبرة لا بكثرة الركوع والسجود، بل بالأثر المترتب عليهما اجتماعيا. حركات الصلاة لا تعد عملا صالحا، ما لم يترتب عليها أثر سلوكي أو نفسي. ويراد بالأثر النفسي، مستوى التقوى الناتج عن الصلاة، ومستوى التعلّق بالله، وتحمل المسؤولية بين يديه. وذات الأمر بالنسبة للصوم كعبادة، فما لم يزداد المرء تقوى بصومه، لا معنى لتحمّل مشقة الجوع والعطش، تقول الآية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). وللتقوى دور كبير في إصلاح سلوك الإنسان اجتماعيا، بل وحتى نفسيا. فيشمله العمل الصالح بهذا اللحاظ.

إن فلسفة العبادات تكمن في قدرتها على خلق روح التقوى، والرقابة الذاتية، وتحفيز الضمير. التقوى رهان الدين في بناء الفرد والمجتمع الصالح، عندما تلاحق الإنسان في خلواته، وهو يهمّ في ارتكاب المعاصي والموبقات والظلم، سيما ما يقع خارج سلطة الرقابة القانونية والاجتماعية. عندما يخطط لاغتيال أخيه الإنسان أو تسقيطه أو المكيدة له. أو الاطاحة بحيثيته، فليس كالتقوى والخوف من الله رادعا، خاصة حينما يمر الإنسان بأزمة نفسية، يخفق معها الضمير ولا يبقى سوى الخوف من الله والتقوى رداعا. فالعبادات يشملها العمل الصالح لأنها تبني الفرد أخلاقيا وإنسانيا، وترسّخ روح التقوى والعطاء. وبناء الفرد عمل عظيم، قد أخفقت الوسائل المعهودة في تحقيقه، لكن الدين قادر على خلق روح التقوى، فهو أكثر فاعلية من القيم الاجتماعية، وسلطة القانون بل وحتى الضمير. فليس كل إنسان يسعفه ضميره، أوقات الاختبار عندما يرتفع مستوى الإغراء المادي والمعنوي. وبهذا يمكنك معرفة حقيقة تقوى المتدين وصدق التزامه عباديا عند الاختبار، حينما يتولى مسؤوليات سياسية أو يؤتَمن على أموال الناس والمواطنين. فالتقوى الحقيقية تردع الإنسان، وتمنعه من التحايل والكذب عندما يهمّ بسرقة أموال الآخرين.

- العمل الصالح ما يساهم في صلاح الإنسان، وينتشله من محنه، وهو جزء من

استراتيجية الدين على المستوى الاجتماعي. وبه يحقق الإسلام غاياته الكبرى اجتماعيا، من خلال مبدأ التكافل الاجتماعي، الذي يتوقف أساسا على مدى اهتمام الناس به. ويتجلى التكافل الاجتماعي بالمؤسسات والجمعيات الخيرية. وبمبادرة أفراد المجتمع. ولا يخفى قيمة التكافل الاجتماعي حينما تخفق الدولة في تحقيق الضمان الاجتماعي والصحي لشعبها. فالاستقرار الاجتماعي للمجتمعات الراقية قائم على ضمان الدولة وتكافل أبناء الشعب. وكلاهما مفقود في الدول المتخلفة. أغرب ما في الأمر الموقف اللامسؤول للمجتمعات المسلمة من التكافل الاجتماعي، حينما تخفق حكوماتها عن القيام بواجبها تجاه الشعب، إلا أنها لا تفعل إلا نادرا، وتنفق على طقوسها وأوهامها الدينية أموالا طائلة، بل تارة يستنزف الإنفاق مدخراتهم على حساب وضعهم الشخصي.

- العمل الصالح، ما كان صالحا بذاته، حينما يحقق أثره خارجا، من أي إنسان صدر. أو العمل الذي يندفع له الفرد بفطرته السليمة. فصلاحه لا يتوقف على خطاب ديني أو أخلاقي أو اجتماعي، رغم أن لكل واحدة من هذه الخطابات قادرة على منح العمل أي عمل قيمة جديدة، سلبا أو إيجابا. فعندما تكسو عريانا، أو تسد رمق جائع، أو تنفّس عن مكروب، ستحل مشكلة إنسانية عميقة، وتعالج وضعا نفسيا وجسديا واجتماعيا معقدا، له تداعيات مستقبلية خطيرة. فالعمل الصالح صالح، ما دام يساهم في تسوية مشاكل الآخرين أو يساهم في بناء وتطوير المجتمع: (وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا). فيصدق أنه عمل صالح حينما يصدر عن غير المسلم، ويستحق الثواب اللازم: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ). فعملهم الصالح استحق الثواب والأجر كاملا، بعيدا عن تشظيات الفرز الديني والطائفي. هذا هو المبدأ القرآني في تعامله مع العمل الصالح، فهو مطلوب في ذاته ما دام صالحا. ولا خصوصية لأحد. غير أن بعض الفرق والمذاهب افترضت شروطا لقبول العمل الصالح، لا تنتمي لروح التسامح الديني، والمفهوم القرآني للعمل الصالح. تبغي

بذلك احتكار النجاة يوم القيامة، واحتكار الحقيقة. القرآن يدفع باتجاه العمل الصالح، وهؤلاء يحرمون الناس من رحمة الله، حتى في عبادته، فلا رحمة لأحد ما لم تمر من خلال مذاهبهم ورموزهم. تلك الخطابات الطائفية المقيتة التي ارتكبت وما زالت أبشع صور التمزّق، لا رصيد لها سوى أهواء، وخرافات تختزل الدين في مذهب أو شخص دون الآخرين.

- العمل الصالح قيمة إنسانية، نابعة من فطرة الإنسان، وما الخطابات الدينية والأخلاقية سوى محفزات لدوافع الخير في أعماقه، وتنشيط روح المبادرة. فتتدارك تلك الخطابات كل نكوص، بالترغيب، والثواب، من هنا تلازم الإيمان بالعمل الصالح، كي يكون قاعدة تدفع باتجاه الخير، وتمتص براغماتية الروح المثبطة، من خلال طرح بديل أقوى. بالإيمان يمنح العمل الصالح معنى يفسر به فاعل الخير تضحياته، فهو ليس مبادرة عامة مطلقا، ويحتاج إلى قدر من التضحية، فالإنسان لا يفهم معنى لتضحياته، بالمنطق البراغماتي. يريد أن يعطي ليأخذ، ويدفع ليجني ويربح. بل أن بعضهم يستبعد كل أسباب التعاطف الإنساني. فيأتي الدين ليضفي معنى لتضحيات الفرد، مهما كان مستواها وقيمتها، يشجعه، يحثه، يفكك روح البخل والجفاء الإنساني. فيكون عمله على مستويين، الأول تفعيل الدافع الذاتي لعمل الخير من خلال تنشيط المشاعر الإنسانية. والثاني، التعهد بالأجر والثواب والفوز في الآخرة. فأنت تعطي في دار الدنيا، لتأخذ في الدار الآخرة. وهو منطق ديني، يتطلب إيمانا راسخا بالله وباليوم الآخر. فالإيمان يبعث الطمأنية في روح الفرد المؤمن. وهذا أحد أبعاد فلسفة اقتران الإيمان بالعمل الصالح. فعدم الإيمان لا يخرج العمل الإنساني الصالح عن كونه صالحا. لأن الصلاح ذاتي له. وليس مكتسبا، لا أقل في غير العبادات. وأما بها فلأنها أساسا ممارسة عبادية لله تعالى، فيجب أن تستوفي شروطها.

- دليل إنسانية العمل الصالح، شعور فاعله، بعد كل مبادرة وعمل خير، بالغبطة، والارتياح، وراحة الضمير، واشتباك مشاعر الفرح والأسى تجاه أخيه الإنسان. (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)، وهذا ما يعبر عنه القرآن بالحياة الطيبة، ذلك الشعور الإنساني، بعيدا عن تأنيب الضمير وقلق البخل والتقتير. وهو وصف دقيق لمشاعر الضمير الإنساني بعد فعل الخير. وما الضمير سوى صوت الله في أعماق الإنسان، ونقاء فطرته وهي تعيش لحظة الصفاء. فمن خصائص العمل الصالح أثره التكويني، ينعكس مباشرة على فاعل الخير. وقد يخلق عنده شعورا إيجابيا يواصل به أعمال الخير مستقبلا. بالعمل الصالح يكتشف الإنسان حدود إنسانيته، فيجدها تتجلى لدى أخيه الإنسان، فيعيش حالة من الحبور.

- الروايات التي تحث على بعض أعمال الخير، لا تسلب العمل الصالح إطلاقه، ولا ينحصر العمل الصالح بها، فهي تذكر مصاديق خاضعة لظرفها الزماني والمكاني، كالحث على بناء المساجد. غير أن منهج الجمود على حرفية النصوص، كرّس العمل الصالح فيها دون غيرها من أعمال البر، التي اتسعت باتساع الحياة. فمثلا، تجد أغلب أهل الخير يطمح لبناء مسجد بناء على روايات تحث المؤمنين على بنائه. وهي روايات ليست مطلقة بل ناظرة لذلك الزمان، حينما كان المسجد مؤسسة كاملة، ومركزا حضاريا، تنطلق منه جميع نشاطات المؤمنين. فكان المسجد مكانا للعبادة، وإقامة الجمعة، والمناسبات الدينية. في داخله يجتمعون، يتعلمون، يتقاضون. هو منتداهم الاجتماعي والثقافي، وهو وجهتهم جميعا. لكن الأمر بات مختلفا، وما عاد المسجد سوى مكان للعبادة. فلا معنى تخصيص كل أموال الخير لبناء المساجد، وهي تكتظ في بعض الأماكن، بينما لا توجد في جواره مؤسسات تعليمية أو خدمية. مهمة العمل الصالح إصلاح شؤون الناس والمجتمع، وهذه المؤسسات باتت ضرورية، وحاجة ماسة في ظل تخلف مرير. من السهل على المؤمن أداء صلاته في بيته، لكن من الصعب أن تعلّم جيلا داخل مسجد. خاصة في بلاد الغرب حيث الجاليات المسلمة بأمس الحاجة لمؤسسات تعليمية وخدمية. وهكذا يجب على الناس تقدير حجم المنفعة المترتبة على عمل الخير. فبعض الممارسات الطقوسية تستهلك أموالا وثروات طائلة، بينما مردودها الإيماني والثقافي والنفسي من الضآلة لا يمكن مقارنته بأبسط نسب الإنفاق السنوي. فأيهما أكثر ثوابا،

تبديد الثروات بممارسات طقسية يراد له تثبيت الهوية الطائفية على حساب رقي المجتمع ونهوضه الحضاري أم رفع مستوى الإنسان معيشيا وصحيا وتعليميا؟.

إن روايات فضائل الأعمال وزيارات الأضرحة وممارسات الطقوس، روايات موضوعة، لا يمكن التعويل عليها في ضمان ثواب العمل الصالح. فتبقى هي وإطلاقه ومدى صدقه عليها مفهوما، أو تبقى هدرا لجهود الناس وثرواتهم بلا طائل. إن واجب كل رجل دين غيور، فضح الروايات الموضوعة، التي تمنح ثوابا بلا حدود على أعمال، فارغة. وترشيد وعي الناس. وتحذيرهم من مغالطات رجال الدين وخدعهم، فهم أبعد الناس عن عمل الخير، وقوتهم سحت حرام يقتات على جهود الطيبين، ويقولون ما لا يفعلون: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ). إن عمل الخير لا يحتاج من يدلك عليه، إنه واضح، بيّن، لكن يحجبه عنك تزوير الوعي، وروايات موضوعة، تخدعك بخطابها وأكاذيبها. وكم من مؤسسة خيرية ليست سوى فخ لاصطياد الطيبين والخيّرين، فينبغي الحذر في الأنفاق.

تسويف العمل الصالح

تواصلا مع ما تقدّم، حول: ضوابط العمل الصالح، كخطوة احترازية دون تسويفه، واستغلاله، والتخلص من خداع رجل الدين والقائمين على بعض المشاريع الدينية والإنسانية، نضيف:

- عدّ القرآن إقامة العدل والشهادة الصادقة عملا صالحا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ، وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ). وهي التفاتة جديرة، فالقسط والعدل قوام المجتمع الفاضل، بهما يستتبد السلم الأهلي، وتستقر البلاد سياسيا. وهما مرآة الضمير، وميزان التقوى، وأول اختبار لها. "اعدلوا هو أقرب للتقوى". وحينما يكون الإنسان عادلا في أحكامه، صادقا في شهادته، يُكتب له عمل صالح، يترتب عليه ثواب مضاعف: مغفرة ورضوان. مما يؤكد أهمية العدل ودوره في تحقيق العدالة، ورفع الظلم. بالعدل تحيا الشعوب وتنمو قيم الفضيلة، والمودة والتراحم. و"العدل أساس الملك" والاستقرار والطمأنينة، فلا تستغرب التأكيد المبالغ عليه قرآنيا.

العدل مثله مثل الصدق ليس صفة ذاتية للإنسان، فقد يكون الفرد عادلا أو لا يكون، لذا حذّرت الآية من استغلال المواقف، وعدم العدل في مواطن الضعف كالثأر، والمحاباة وغيرهما. فالترغيب في العدل ليس فقط لأهميته بل لتدارك ضعف الإنسان عندما يتصدى للقضاء أو الشهادة. فأي انحياز، قد يفضي إلى إباحة دم أحد الخصوم ظلما في موارد القصاص. أو يتسبب في عقوبته ماديا أو جسديا. فإقامة العدل والشهادة الصادقة ينطبق عليهما مفهوم العمل الصالح، لخطورة ما يترتب عليهما من حقوق ورفع الظلم. وهما تجلٍ حقيقي للتقوى، عندما تُزعزعُ النفسَ الأهواءُ وبواعثُ الشر والثأر والمحاباة والمغريات المادية والدنيوية، التي تبذل سرا بسخاء في موارد القضاء والشهادة. فلا ضمان لتحقق العدالة، ما لم تترسخ، وتصبح ملكة لا تغادر ضمير المتصدي للقضاء والشهادة. وهي حالة بشرية لا يتوقف وجودها على إيمان الشخص، بل هي نابعة من أعماق ضميره وفطرته وإنسانيته. ولا مانع أن

يساهم الخوف من الله في تعميقها وترسيخها. بل ستكون العدالة أرسخ، حينما يشعر القاضي والشاهد ثمة من يراقب أداءه ويحصي عليه أنفاسه، ويحاسبه على تصرفاته، وأفعاله. فالحالة النفسية التي تبعث على العدالة، متعددة في جذورها الدينية والنفسية والإنسانية. وتبقى الإغراءات المادية، والمحاباة، والثأر أشد التحديات في القضاء العادل، وهنا يظهر دور التقوى والخوف الحقيقي من عاقبة الأمور في اليوم الآخر. فالضمير قد ينهار، والخوف من الله قد يتلاشى في حالة الضعف، فيحل التبرير محل الخشية منه. غير أن التقوى الحقيقية، لا تتزعزع أمام التحديات والإغراءات، لأنها خشية من الله بتدبر ومعرفة ويقين، وليست مجرد حالة طارئة، فيتزعزع خوفه من خالقه عند الشدائد والمغريات.فإقامة العدل مصداق واضح للعمل الصالح، ما دام يترتب عليه صلاح عظيم للفرد والمجتمع.

لقد عرّف سقراط العدالة، بأنها: "اعطاء كل ذي حق حقه". فيكون موضوعها أعم من الحقوق المادية والاعتبارية. غير أن الآية بقرينة صدق الشهادة، ناظرة لخصوص النزاعات القضائية، لحفظ حقوق الناس، وعدم ضياعها ظلما وعدوانا، والعدالة في غير القضاء مشمولة بآيات أخرى. ففي العدالة انتصار للحق والمظلوم فيترتب عليها صلاح اجتماعي ونفسي وأخلاقي، ويعم الأمن والسلام في المجتمع، فإقامة العدل عمل صالح بموجب الآية الكريمة، يستحق فاعله، وهو يقاوم جميع إغراءات الانحياز، ثوابا كبيرا.

قد يتبادر سؤال: إن إقامة العدالة تفترض وجود حقوق متنازع عليها. فمن يحدد تلك الحقوق عندما تلتبس المفاهيم، أو تكون موضع اختلاف عند الناس والقضاء؟. وهو سؤال مشروع، فتارة لا نجد مبدأ واضحا لتحديد ما هو حق وما هو باطل في القضايا المختلف عليها.

وهنا تارة يكون متعلق الدعوى حقوق شخصية، فتثبت بأدلة وبيّنات، ضمنها الشهادة الصادقة، لذا أكدت الآية على إقامتها باعتبارها بيّنة، تحسم النزاعات، ويتوقف عليها أحيانا استرداد الحقوق. وتارة تكون الحقوق مجعولة، كما بالنسبة للإرث وتقسيماته بين الورثة، وهي أحكام منصوص عليها قرآنيا، كما بالنسبة

لآية: (يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ)، وهي من الآيات التي أثارت جدلا واسعا، وما يزال. فهل العدالة في المساواة بين الذكر والأنثى، أم العدالة خصوص ما ذكرته الآية؟. وهنا يأتي دور الزمان والمكان في فهم الأحكام الشرعية. فالفقيه الذي لا يؤمن بأي دور للزمان والمكان في فهم الأحكام وحيثية تشريعها، ويجمد على حرفية النصوص، فالعدالة بالنسبة له، ما نصت عليه الآية الكريمة. وأما الآخر فيفهم التشريع وفقا لظرفه الزماني والمكاني. فوضع المرأة آنذاك قياسا لما قبل التشريع، يعد قفزة نوعية، عندما انتشلها الإسلام من كائن جسدي مسلوب الإرادة والحقوق، وشيء ضمن أشياء الرجل في ملكيتها وحقوقها، إلى إنسانة أناط بها مسؤوليات وواجبات، فهي قفزة حقيقية، لكنها أيضا تطورت وعيا وثقافة وفكرا وشعورا واستقلالا في مسؤولياتها وقراراتها بعد 15 قرنا. فالتشريع كان ناظرا لوضعها آنذاك، والإرث حقوق شخصية، وقد منعت منه قبل الإسلام، فتأخذ ما تستحق وفقا لحاجتها الفعلية وضروراتها الاجتماعية. فالمرأة مثلا غير ملزمة بنفقة العائلة، عكسا للرجل الذي يتحمل جميع نفقات العائلة والأولاد، فحاجتهما للمال واستحقاقهما للإرث يتناسب مع مسؤولياتهما. فيكون موضوع الحكم المرأة بوعيها، وقدراتها، ووضعها الاجتماعي والاقتصادية آنذاك. وهي اليوم، أي المرأة بوعي جديد، ودور اجتماعي مختلف، وتطور نفسي وأخلاقي آخر. فموضوع حكم الآية تغيّر كليا، فبقي الحكم بلا موضوع، باعتبار أن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه. فهذا الفقيه لا يلغي الآية الكريمة، لكن يرى عدم فعلية موضوعها، فيتعامل مع المرأة باعتبارها موضوعا لحكم مختلف، فيرى العدالة في تساويهما في المورد خاصة، باعتبار وحدة مناط الحكم الشرعي.

من هنا نستنتج أن العدالة مفهوم نسبي، لا بلحاظ ذات مفهومها، فهو ثابت وواضح، ولكن بلحاظ موضوعها الذي تختلف حدوده باختلاف سلطة الجعل والتشريع، سواء كانت دينية أم اجتماعية. فالقصاص عدل بمنطق الشريعة الإسلامية، لكن بعض الدول والمجتمعات لا تراه عدلا، فالإنسان يخطئ، مهما كان حجم الخطأ، فلا يعاقب المجرم بخطأ مثله، ويكفي السجن المؤبد. بل حتى

الشريعة تركت مجالا للعفو واستعاضة القصاص بالمال ودفع الدية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ). فالعدالة ليست في خصوص القصاص، وإقامة الحدود، بل في إحقاق الحق واستعادة الحقوق. والقصاص حق لولي الدم، يقتص به من الجاني، لكن يبقى للعفو مجال واسع في الحقوق، عندما يتقاضى وليّ الدم دية المقتول، بدلا عنه.

والقصاص وفقا لآيات أخرى مطلق: (وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا)، غير أن بعضهم فهم من الآية تمايز القصاص، فقال بعدم أخذ الحر بالعبد، ولا الرجل بالمرأة. فإذا قتل الحر عبدا أو امرأة فلا يقتص منه بهما، بناء على آية (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى). وهذا فهم مبتسر وخاطئ، فثمة آية أخرى محكمة وصريحة نفسّر بها هذه الآية، تقول: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ). فالنفس بالنفس، بعيدا عن أية خصوية يفترضها المنطق الطبقي والقبلي، وبعيدا عن تجاوز واسراف بالقتل. الآية كانت بصدد تثبيت أسس العدالة في الأحكام الجنائية. فهي ترفض منطق ما قبل القرآن، حيث لا يؤخذ الحر بالعبد. وإذا قتل عبدٌ حرا، يقتادون سيده، ويرفضون اقتياد العبد بالحر، ويصرون على اقتياد الحر بحر، فيقتصون بحر مثله، وهو اعتداء وتجاوز واسراف بالقتل محرم. وكذلك الحال بالنسبة للمرأة والرجل، فالرجل يقتاد بها (النفس بالنفس). وبالتالي لو قتل الحر عبدا، يُقتاد به، ويقتص منه (النفس بالنفس).

وبهذا يتضح سر شمول العمل الصالح لإقامة العدالة، والتأكيد عليها في القضاء وحسم المنازعات. فعلى العدالة يتوقف إحقاق الحق، وإنصاف المظلوم، وتأديب الظالم، وردع المعتدي، وكل هذا يؤثر في بناء مجتمع الفضيلة، ويمنع الظلم والعدوان، ويعالج مشاكل نفسية واجتماعية، قد تتفاقم، ويسود منطق الانتقام،

فأكد عليه: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب). فإقامة العدالة وأداء الشهادة الصادقة عمل صالح، والظلم مهما كان مستواه، فهو ظلم وعدوان، يستحق العقاب، ولا تنفع معه كل الترقيعات والتبريرات.

مصاديق وتحذيرات

ينبغي التنبيه والحذر الشديد حول مصاديق العمل الصالح، التي ينفق عليها المحسنون عادة، وبعض الحقوق المالية الشرعية، فهي أمانة بأيدي المتصدين، تتعلق بها حقوق عامة، لا يمكن إسقاطها والتغاضي عنها، لأنها حق عام، ويتوقف عليها مشروع يصب في صالح المجموع، فينبغي الحذر من عدة أمور:

الأول: ثمة من استغل رحابة العمل الصالح، وسعة مفهومه، فقام بتكريس الأموال المخصصة للفقراء والمساكين وأعمال الخير لصالح مشاريعه الشخصية والمذهبية والطائفية، باعتبارها أحد مصاديق العمل الصالح، يجوز الإنفاق عليها، بل وربما الوجوب في نظره. وهي تارة تكون تبرعات عامة، ينفقها المحسنون. وأخرى حقوق شرعية، كالخمس عند من يقول بشموله لفائض مؤونة السنة، أي ما زاد على نفقات سنته. فالتلاعب يكون في سهم الله ورسوله، لأنها مطلقة: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ). إن إغراءات الحقوق الشرعية والأموال المخصصة للأعمال الصالحة تؤثّر سلبا على ميزانية التكافل الاجتماعي، حينما يستغلها القائمون عليها، وتُفشِلُ أعمال الخير، حينما يكرّسها رجل الدين لصالح مشاريعه. لا خشية على أموال الخير والحقوق الشرعية إلا من رجل دين يتعامل معها بمنطق الغنيمة وملكا شخصيا، فيستوفي منها جميع عناوينه، رغم أنه فرد واحد، كل ذلك على حساب الفقراء والمساكين وأعمال الخير.

الثاني: تسببت الثقافات الخاطئة في ارباك موازين العمل الصالح، فراحوا يقدمون أعمالا لا قيمة لها اجتماعيا، على حساب أعمال تقع في صميم العمل الصالح، حينما تساهم في حل مشكلة اجتماعية، أو تساعد على تطور الإنسان والمجتمع. العمل الصالح يستهدف المشاكل الحقيقية في المجتمع فيسعى لمعالجتها، ولا تصرف أموال الخير للترفيه والسعادة الفردية كي نختلف في مصاديقها، ومبادئ تصنيفها. فكثير من الأموال تصرف في نشاطات وطقوس تفتقر لغطاء شرعي، وليس لها مردود اجتماعي. غير أن الخطاب الديني، يمنحها قيمة دينية عبر روايات

ونصوص موضوعة، فترقى بأعمال ساذجة مستوى يستهين الإنسان لأجلها بماله ووقته وطاقته. خاصة الطقوس التي يعنى بها رجال الدين لأهداف غالبا ما تكون طائفية. القرآن الكريم تصدى مبكرا لهذه الظاهرة الخطأ، حينما قالت الآية: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ). وسقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كناية في بعض أبعادها عن الطقوس، فتخصص لها الأموال على حساب الأعمال والمشاريع الحقيقية. فالآية تحذر من تزوير الوعي، وخداع القائمين على هذه المشاريع، خاصة رجال الدين عندما يوظفون النص الديني، وخداع الناس الأبرياء. فالعمل الصالح له موازينه، ولا يمكن أن يهبط لمستوى شعارات ومشاريع تمزق مشاعر الإنسان، وتصرف اهتمامه عن المشاريع الحقيقية، والمسؤوليات الكبرى تجاه نفسه ومجتمعه. فالله عزوجل لا يأمر بها، بل: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ). فالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، مثال للأعمال الصالحة التي ينبغي للإنسان الاهتمام بها والانفاق عليها، وعلى رأسها معالجة مشاكل الفرد والأسرة، ماديا وصحيا وتربويا وعلميا ونفسيا. خاصة الحاجة المادية حينما يعيش الشخص العوز والفقر، ويضج كل كيانه إلى الله، لذا لا تستغرب حينما يعتبر الله مد يد العون للمحتاجين، دينا عليه: (مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً). بل في الآية الكريمة تبني حقيقي لحاجات الناس، باعتبارها حقوق إنسانية، لا تخضع لأي مؤثرات أخرى.

العوز والفقر تهتز له أركان السماء، فالويل لمن يسرق أموال المحرومين لصالح مشاريعه الشخصية والفئوية. ما قيمة الدين والطقوس والشعارات مع خراب الفرد والمجتمع؟. إن خراب النفس بسبب الفقر والحرمان يفضي للكفر والإلحاد وكراهية الناس والحقد عليهم، فيخسر المشروع الإلهي مصداقيته في بناء مجتمع الفضيلة ولو على المدى البعيد. فالدين جاء ليحتضن الإنسان، كي يعتمد على عقله في آخر المطاف، ويمارس دوره في بناء حضارته بنفسه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ

وَلِلرّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ). غير أن الفهم الخاطئ راح يؤسس مشاريع، قد لا تنتمي للدين أساسا، على حساب مشاريع لها علاقة بصميم الإنسان وحاجاته الأساسية. فمثلا تنشغل عدة مؤسسات على تحقيق كتب التراث، وينفق عليها من أموال المسلمين بسخاء. وهي كتب بائدة لا قيمة لها علميا، ولا يوجد من يهتم بها اهتماما حقيقيا، بل بعض الكتب التراثية وبال على المجتمع، لا همّ لها سوى الاطاحة بقيم التسامح بين أبناء الأمة الواحدة، وتكريس الحس الطائفي ومنطق الفرقة الناجية، وترسيخ روح العبودية والانقياد، فخلقت ثقافة ظلامية، تركت وما تزال تداعيات خطيرة على روح المودة والحب والتسامح، وصار الفرد يمشي ويتلفت للماضي والتاريخ والتراث، ولا مستقبل لأمة تمشي وتتلفت خلفها. والغريب لا أحد يعتني بهذه الكتب المكدّسة سوى ثلة ما زالت مرهونة في وعيها للتراث والتاريخ وكتب القدماء. ثلة تعتبر التراث مجدها، وعمقها التاريخي، ورصيدها الشرعية.

وأيضا تجد المشاريع الدينية، تنشغل ببناء المساجد والمآذن، بدلا من بناء الإنسان، والمجتمع. وتنفق على تذهيب قبب الرموز التاريخية أكثر مما تنفق على مؤسسات التعليم والبحث العلمي. في تذهيب القباب تشييد مجد وفي بناء الفرد تشييد حضارة. نحن بحاجة إلى ثقافة جديدة تضع الإنسان في قمة أولوياتها، ثقافة تنبذ الفهم الخاطئ للدين، ومفهوم النجاة. هذا المفهوم الذي كبل حركة الإنسان وصار يتخبط لا هم له سوى الخلاص يوم الحساب، فراح يبحث عن أبسط الطرق وأسهلها لتعزيز رصيده من الحسنات، حتى استدرجه الخطاب الديني، لطقوس وممارسات ساذجة، فاستجاب لها تحت وطأة رهاب النجاة يوم الحساب، وهو لا يدري لا نجاة للإنسان إلا من خلال عمله في هذه الدنيا، وما النجاة سوى انعكاس لنجاة الإنسان من براثن الخرافة والجهل والأمية، من خلال سلوكه ومشاريعه الإنسانية. لا أحد يشفع له يوم القيامة سوى عمله، ونشاطه وإبداعه. هذا هو الرصيد الحقيقي للمرء، وقد أكدت جميع آيات العمل الصالح المقرون بالإيمان هذا، لتضع الإنسان أمام مسؤوليته وتكون حجة عليه يوم القيامة، بعد أن تُغلق عليه منافذ العذر، وهو ينتظر شفاعة من هنا، وتوسلا من هناك. الطقوس ليس عملا،

والشفاعة والتقرب للصالحين ليس عملا ، والطواف حول المراقد المقدسة ليس عملا. ولم يأمر الله بها سوى الطواف حول الكعبة كجزء من عبادة الحج.

الثالث ، الحذر من تزوير الوعي الديني ، وصرف الأموال المخصصة لمشاريع لخير لخدمة مشاريع سياسية ، ترفع شعارات دينية وإسلامية ، بدعوى أنها مقدمة لقيام دولة إسلامية ، فيذهب بعض الفقهاء إلى جواز الانفاق عليها من أموال المسلمين ، بعنوان مقدمة لقيام دولة الحق أو باعتبارها مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو انفاق باهض ، فوضوي ، فيه قدر كبير من الاسراف ، لاكتساب المؤيدين ، وارباك المعارض. وما هي سوى مشاريع حزبية ، فئوية ، يستغل قادتها السلطة لصالحهم ، وصالح مشاريعهم الشخصية والحزبية والطائفية. ولا شك في حرمة هذا الانفاق مع تشخيص النتيجة ، بل وحتى احتمالها احتمالا معقولا ، في ظل الواقع والتجارب التاريخية.

الرابع: الأخطر ، حصر الانفاق في سبيل الله بالجهاد في سبيله ، وحصر الجهاد في سبيله بالحركات الاسلامية التكفيرية ، المتطرّفة. كداعش والقاعدة وأخواتهما. حيث هدرت أموال طائلة لدعم ما يسمى بالمجاهدين ، وإسقاط الحكومات الكافرة بزعمهم ، والتمهيد لدولة الخلافة. غير أنهم سفكوا بهذه الأموال دماء بريئة ، وأهلكوا الحرث والنسل ، وشوهوا سمعة الدين ، وعمقوا روح الكراهية والتنابذ ، فجاءت نتائج أعمالهم على الضد من الأهداف المتواخاة من الإنفاق لصالح مشاريع الخير والصلاح. لكن للاسف تجد التبرعات تترى ، وقد شاهدنا بعضها علنا وسرا. ولو أنهم أنفقوا جزءا منها لنشر الدعوة الإسلامية سلميا ، واقاموا بهذه الثروات مشاريع إنسانية ، لكسبوا ود الجميع ، وأشاعوا روح المحبة والسلام ، وعكسوا نظرة إيجابية عن الإسلام والمسلمين. ويكفيهم خزيا أن الله خذلهم ، وبدد شملهم.

ينبغي إعادة النظر في مفهوم العمل الصالح ، بعيدا عن تسويفات التراث ورجل الدين ، ذلك الإنسان المتهم في أمانته قرآنيا ، إلا المخلصين منهم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ). ولا خصوصية

للدين، ففي كل الأديان هناك متربصون بأموال الآخرين، يعيشون على أتعابهم وجهودهم. الفارق المذهل بين طبقات رجال الدين يكفي شاهدا على صدق الآية المباركة. فبعض رجال الدين يتقاضى من المال العام أضعافا مضاعفة حسب تعدد عناوينه، بينما الآخرون يتقاضون منه كأفراد، رغم حاجتهم الماسة له.

حديث: العشرة المبشرة بالجنة

72- تطرقت في حلقة سابقة في هذا الحوار الى حديث العشرة المبشرة بالجنة. وسؤالي: كيف عرف الرسول أن هناك عشرة أشخاص سوف يدخلون الجنة، علماً لا يوجد ذكر لأي اسم محدد في القرآن يؤكد دخولهم فيها؟[72].

- السؤال عن حديث العشرة المبشرة بالجنة،

سؤال عن أحاديث الفضائل بشكل عام، وفضائل الصحابة بشكل خاص. وهي نصوص نبوية، ذكر فيها النبي فضل بعض الأعمال، كقراءة القرآن. أو فضل قراءة هذه السورة أو تلك، وفضائل عدد من الأمكنة. كما أشاد ببعض صحابته، وأثنى عليهم بما يظهر فضلهم بالتقوى والإخلاص والتضحيات والعلم. وقد اتفقوا على جملة منها، ودب الاختلاف في عدد آخر. وروايات الفضائل ممكنة من حيث صدورها، فالنبي قائد، يهمه تماسك جماعة المسلمين، وتشجيعهم، ومكافأتهم بالمديح والثناء. وهو أب وقدوة وأسوة، في أعلى درجات القرب من الله تعالى، فثناؤه يعد جائزة كبرى، بل وتزكية، مهما كانت سعتها. غير أن هذا الباب من الروايات صار مرتعا للوضع والكذب على الله ورسوله، من أجل تزكية المتصدين للسلطة وشخصيات الخط الأول، من المتنفذين اجتماعيا وقبليا. وقد وظفت روايات الفضائل، ومنها حديث العشرة المبشرة بالجنة، لشرعنة أطراف النزاع على السلطة، في ظل عدم وجود أدلة صريحة تدعم أياً منهما، ولها يرجع الفضل في تزكية المتصدين للحكم. كما لعبت روايات المثالب ذات الدور بالاتجاه المعاكس، حينما وظفت لطعن الخصوم السياسيين، وسلب شرعيتهم. وشواهد هاتين المجموعتين من الروايات كثيرة ومنتشرة، في الثناء على هذا الطرف وذم ذاك أو بالعكس، وما زال الطائفيون من كلا الطرفين يتخاصمون حولها، ويلهجون بها ليل نهار.

وكأمثلة واضحة في تلك الحقبة، أن روايات فضائل قريش، وبني أمية راحت تغزو الثقافة الشعبية بفضل رواة باعوا دينهم بدنياهم، فنسبوا للرسول ما لم يقله،

---

72 - د. ثائر عبد الكريم.

فكانت روايات الفضائل تزكي حتى الفاسق وتطعن بأتقى الناس. وقد أفرد علماء دراية الحديث بابا للوضع، أدرجوا فيه أسماء المتهمين بوضع الحديث، وهؤلاء، يمكن تشخصيهم وتحديد رواياتهم بسهولة، بعد تضعيفهم من قبل علماء الرجل والطعن برواياتهم، فهم مشخّصون ضمن الكذابين، لكن المشكلة عندما يتستر حديث موضوع بسند صحيح، وعن طريق رواة موثّقين، فكيف يمكن تكذيب أحاديثه، إذا كان سند الرواية صحيحا؟. خاصة أن جملة من الرجاليين يعتبرون كل صحابي ثقة بل وعدلا. وهذا تقييم خطأ، فلا يزكي الأنفس إلا الله، وكون الشخص صحابيا لا يمنع انحرافه، ونكوصه، وشهوته للحكم والسلطة، وحب المال والثروات، وبالفعل خلّف بعض الصحابة ثروات كبيرة. بل كيف للرسول أن يصدر حكما عاما والقرآن يحدثنا عن مجموعة منافقين لا يعلمهم حتى هو: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ).

صحبة الرسول لا تمنح حصانة لأحد، ولا تحول دون اقترافه الذنب والخطأ، فضابطة "كل صحابي عدل، وثقة"، غير صحيحة، وقد أساء بعض الصحابة للصحبة بسلوكهم وتصرفاتهم، واستغلها آخرون لمصالح شخصية وسياسية. وما نقلته المصادر التاريخية عن تراشق الصحابة في سقيفة بني ساعدة لا تصدق أن هؤلاء كانوا يصاحبون نبياً يصفه القرآن: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ). وماذا عن صراع السلطة؟ وسلوكهم العنيف مع معارضيهم. فسلوك الصحابة بعد وفاة النبي لا يساعد على تعميم القاعدة، فليس كل صاحبي ثقة، عدل، كما يرى بعض الرجاليين. ويبقى سلوك الفرد شاهدا على عدالته ووثاقته.

وأما تزكية القرآن لبعض صحابة الرسول، فليست تزكية مطلقة، بل كل آية تقرأ ضمن سياقها التاريخي والنصي، وتحري دلالالتها بدقة، كي لا تستغل النصوص لتزكية من لا يستحقها. فمثلا قوله تعالى: (لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا). ناظرة إلى مجموعة الأنصار الذين بايعوا النبي تحت الشجرة. وهي بقرينة

"فعلم ما في قلوبهم"، بصدد تزكية نواياهم وموقفهم، لانتزاع الشك من قلب النبي وطمأنته حول مستقبلهم بعد أن أنزل السكينة عليهم واطمأنت قلوبهم. فالآية بصدد بيان الموقف الإلهي من هذه البيعة بالذات، ولم تقصدهم فردا فردا، وإن كانوا مشمولين بها فعلا. وبالتالي فالآية لم تمنحهم تزكية مطلقة وإلى الأبد، لأن مدار التزكية ورضا الله ورسوله على الاستقامة، فما دام الفرد مستقيما يضمن رضا الخالق. (إن أكرمكم عند الله أتقاكم). ومن ينحرف سلوكيا، يتحمل وزر عمله، فالتزكية في هذه الآية لم تمنحهم حصانة ولا عصمة. ويبقى الإنسان هو واستقامته. لكن في حالات الشك بنوايا وسلوك أيا منهم فالأصل استقامته، وشموله بالآية الكريمة.

وأيضا بالنسبة لآية: (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم)، فأيضا ليس فيها تزكية مطلقة، بل هناك شرط ضمني بموجب آيات أخرى، تضع عهدة كل عمل برقبة صاحبه: (وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ). فالآية شاملة لؤلاء الصحابة شريطة ثباتهم على الاستقامة. (وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ). إضافة إلى نقطة مهمة، أن الآية لم تحدد مصاديقها، وتركتها عائمة، خاصة مع وجود ثلة ممن مردوا على النفاق، لا يعلمهم إلا الله كما في الآية المتقدمة. فالآية حتى مع صدقها وانطباقها على هذا الصحابي أو ذاك، فهي لا تمنح حصانة ذاتية له، ويبقى هو وسلوكه واستقامته. ولو ضبط أحدهم بجرم أو معصية لا يبرر خطأه بحجة شموله بالآية أعلاه، وإلا كيف تجرأ الصحابة على قتل عثمان وهو منهم؟ وماذا عن الحروب الداخلية بين المسلمين في عهد الإمام علي؟ وبأي ضابطة تحسم شرعيتها؟ وماذا سيكون دور الآية فيها؟

ثم لا ملازمة بين الصحبة والعدالة، فليس كل صحابي عادل بالضرورة، ويبقى الإنسان رهن عمله واستقامته، لأن العدالة تعني الاستقامة. غير أن بعضهم حكم بعدالة جميع الصحابة، رغم اختلافهم في تحديد مفهومها، بين خصوصهم، وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. وبين مطلق من لقي النبي. وفي الثاني

اسراف يهدد مفهوم الصحبة، حينما يشمل من لقيه بعض الوقت، وهو بعدُ لم يفهم شيئا عن الدين وحقيقة النبوة. لكن رجال السلطة وسذاجة بعض رجال الدين وراء الاستسهال الذي أفضى قبول كل رواية تنتمي للصحابة بمفهومها الواسع. فحينما تنتهي الرواية الى صاحبي، مهما كان حتى ولو كان مجهول الحال، يحكمون بصحتها إذا انتهى طريقها وسندها إليه. وهذه كارثة تسببت بقبول كم هائل من الروايات. وربما كانت مقصودة لنسبة الروايات الموضوعة لهم، كي يكتفى بهم لاثبات صحة صدورها. وهذا خطر وتدليس وتزوير، فالمطلوب صحة صدورها من الرسول، بوسائط موثوقة، ولا يكفي كون الراوي الأخير صحابي بالمعنى الأعم، بل يتطلب الأمر، لخطورة الروايات، أن يكون بنفسه عدل أو موثوق، كي نطمأن لصدور الروايات الواردة عن طريقه.

ولو سلّمنا بوجود ملازمة بين الصحبة والعدلة، فليس كل عادل يعي ويضبط كل ما يسمع، خاصة حينما يكون النقل بالمعنى، فإنه سينقل لنا ما فهمه، وليس كلام النبي، كي نتدبر به مباشرة ونفهم قصده. العدالة هي الاستقامة وعدم الكذب، لكن شروط قبول الرواية أكثر من الاستقامة وعدم الكذب، كأن يكون حافظا، ضابطا، يعي ما ينقل ويقول، يميّز بين الأخبار والروايات.

إن تقديس الصحابة حد العصمة، ترك تداعيات خطيرة، جعلت منهم مرجعية فكرية وعقيدية وسلوكية، بل جعلت منهم سلطة، تحدد سلوك المسلمين. خاصة الحديث الذي يقول: "خير القرون قرني"، أو "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". الذي قتل روح النهضة، والمبادرة الحضارية. وقتل روح التنافس حينما اعتبر جيل الصحابة مثله الأعلى، والغاية القصوى التي يطمح لها الإنسان، ثم تأخذ الأجيال بالهبوط حضاريا. فانقلبت مهمة الفرد بسبب هذا الحديث من التطور حضاريا إلى تدارك الانحطاط الديني قياسا بجيل الصحابة. وهذا هو الوعي الارتدادي، العاجز عن مواجهة الواقع، والتأثير فيه. مشكلة الحضارة مشكلة فكرية – ثقافية قبل كل شيء، وما لم نُعد النظر بمرجعياتنا ووعينا، فلا نغادر بقعة التخلف، ونبقى نتفاخر بماضٍ جميل، لا يمكن استدعاؤه، أو تقليده، ونعيش

حاضرا بائساً محطّماً.

وبالفعل تجد توثيقات الرجاليين تنظر بقدسية كبيرة للصحابي، حداً تجد معنى عدالة الصحابي عصمته، لذا جاء توثيق بعض الرواة بشكل مبالغ فيه لتمرير جملة نصوص موضوعة، وظّفت لخدمة السياسة. كما رويت مجموعة أخرى من الأحاديث الموضوعة بواسطة أسانيد صحيحة لا يمكن الشك فيها، لتمريرها والتمويه عليها. وهنا تظهر قدرة النقد الرجال والحديثي على تمييز الحديث الصحيح عن الموضوع، والكشف عن ملابسات السند والمضون بمنهج مقارن. لقد طمست الروايات الموضوعة حقائق تاريخية مهمة، كان ينبغي لها أن تلعب دورا إيجابيا في مسيرة المسلمين. بل وشوّهت الواقع، وزوّرت الوعي، وشرعنت سلوك الظالمين. فيبنغي الحذر في التعامل مع روايات الفضائل والمثالب، فثمة ظلم عظيم استبطنته هذه الروايات، فبخست شخصيات مهمة، ورفعت أخرى وضيعة، وهذه هي خطورة النص الديني، وخطورة روايات الرسول التي ظهرت فجأة بعد وفاته، التي راحت تتضخم بمرور الزمان حتى ضجت الموسوعات الحديثة بها.

إن حديث العشرة المبشرة بالجنة، الذي هو مدار السؤال، لم يُذكر في صحيحي البخاري ومسلم، وهما عمدة كتب الحديث في المدرسة السنية. لكن رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة. وعدم روايته عند البخاري ومسلم، يعد مؤشرا سلبيا، يبرر التشكيك في صحة صدوره عن النبي. فالحديث غير متفق عليه عندهم، ولا يكفي للجزم بصحة صدوره مجرد روايته في مصادر ثانوية. كما أن الشيعة يرفضون الحديث ويطعنون بصحته. وعندما ندرس هذا الحديث، نجد فيه تزكية مطلقة لشخصيات مارست السلطة، أو كانت في الخط الأول منها، وفيه تكريس لقريش دون غيرهم، حيث 9 منهم ينتمون لها قبليا. فلماذا لم يشمل غيرهم من كفاءات الصاحبة؟. فالحديث متهم من هاتين الناحيتين كحد أدنى. فلا خصوصية لقريش (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)، ولا يمكن للنبي تزكية شخص يمارس السلطة المليئة بالأخطاء والمطبات، وتلاحقها شبهة الظلم والجور، مهما كان الحاكم عادلا. فالحديث يراد به عدم مساءلتهم، ومحاسبتهم على مواقفهم

وسلوكهم. النص الديني سلطة وصياغة الحديث بهذا الشكل يقمع كل معارض ومعترض، ويضع حدا لكل من يلاحق سلوكهم وتصرفاتهم. لكنها قريش التي لعبت دورا سلبيا بعد وفاة الرسول، بشكل غير مباشر في زمن الخلفاء، ومباشر من خلال الدولة الأموية. فهذا الحديث من الأحاديث التي مارست سلطتها المقدسة لإعادة فهم الخلافة، وقيمها ومبادئها، وأسس لطبقية تقع على الضد من روح القرآن. وقد تجلت قوته في خصوص العصر الأموي، التي كانت شرعيتها رهنا في بعض أبعادها لهذا النمط من الأحاديث الموضوعة.

وما يؤيد ضعف هذا الحديث، أنك لا تجد له أصداء واضحة في عصر الخلفاء رغم قوته وسلطويته. فحديث بهذا العيار ينبغي التشبث به من قبل الأسماء المذكورة لتأكيد شرعيته وشرعية سلطته في الحكم، لكن أي واحد لم يحتج به خلال حكمه، فلم يذكره أحد يوم السقيفة، ولا بعدها، رغم وجود حاجة ملحة آنذاك لحسم الموقف السياسي. ولم يحتج به عثمان بن عفان عندما ثار المسلمون ضده. بل كيف يثورون ضد رجل من أهل الجنة ويُردونه قتيلا لو كان الحديث مشهورا بينهم؟ وبالتالي لا دليل على صدور هذا اللون من الأحاديث، التي تفوح منها رائحة السياسة، لردع الناس عن محاسبة السلطان، خاصة عندما استعاد المسلمون الأحداث التاريخية في ظل صراع مرير على السلطة، فغدا كل مذهب يتشبث بنصوص يؤكد فيها شرعيته وعدم شرعية خصمه، فمادام هؤلاء من أهل الجنة فلا يجوز محاسبتهم ومؤاخذتهم على مواقفهم. فكان يراد بها سلب الخصم السياسي والديني حجته، من خلال تزكيته، وشموله بحديث العشرة المبشرة بالجنة.

أما سؤالك، كيف عرف النبي أن هؤلاء من أهل الجنة، فتكون الإجابة على فرض صحة صدور رواية العشرة المبشرين بالجنة، أن للنبي موازينه في تقييم صحابته، لا يخرج فيها عن قيم الفضيلة التي أسس لها الكتاب الكريم، كقوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)، (وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى)، (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ). وذكرت سابقا أن رهان النبي في روايات الفضائل على الاستقامة. وهي مصداق الفضيلة وانتفائها. فمن مات من الصحابة في

حياة النبي وقد خصه بفضيلة تثبت له. ومن مات بعده يبقى رهن استقامته. والنفس أمارة بالسوء، خاصة مع مغريات السلطة، والثروات. فالنبي يتعامل في تقييمه مع ظواهر الأفراد. والشاهد على هذا الكلام الحديث الوارد في باب القضاء والمرافعات، حيث أكد أنه يعمل بالبينات ولا يعلم الغيب (لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء)، يتعامل ويقضي حسب الشواهد والأدلة: (إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بينكم على نحو مما أسمع منكم، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة).

وذات الأمر بالنسبة للآيات الكريمة، فإن الله عزوجل لا يزكي أحدا تزكية مطلقة ما لم يستوف الفرد شروطها، كائن من كان. (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ). والآية تخاطب محمد بن عبد الله، آخر الأنبياء، وقد أثنت عليه عدة آيات، فكيف بغيره. والقرآن لم يذكر أحدا من الصحابة، ولم يزكي أحدا منهم بنص صريح يخصه، إلا من نزلت فيه آية، فيكون أحد مصاديقها وليست خاصة به. وأما الأحياء من الصحابة وغيرهم، فيبقى كل شخص مرهونا بعمله واستقامته، ولا يحق حتى للنبي التدخل في مصيره، فالجزاء بيد الله، والآية صريحة: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ).

وهنا أعيد ما ذكرته مسبقا حول سلطة قريش، وتزكيات النبي الكريم، نصها: إن تبني النبي لأي فرد تزكية مطلقة لمجمل سلوكه ومواقفه وآرائه. فتغدو جميع ممارساته وقراراته وأقواله مستقبلا وإلى الأبد، حجة على الآخرين، سواء كانت حقا أم باطلا، وهذا ظلم لا يفعله رسول الله ولا يتورط به، خاصة في مجال السياسة والقيادة الملأى بالأخطاء والأخطار. بل الرسول أخطأ في اتخاذ قرار عاتبته عليه الآية صراحة: (عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)؟. محمد نبي مرسل من الله وأسوة وقدوة ومثالا، فكيف يتورط بتزكية قريش؟ وماذا عن تصرفاتهم وسلوكهم، حينما تكون انحرافا عن الدين؟ وكيف

نبرر إنحرافات الأمويين؟ ومن يتحمل أخطاءهم السياسية؟. لهذا أشكك بصدور هذه الأحاديث عن النبي. وهو أرفع وأجل أن يتورط بتزكية قريش للخلافة مطلقا.

إن حديث العشرة المبشرة بالجنة، يكرّس سلطة قريش لا فقط يزكيهم، فمن المستحيل أن ينافسهم أي شخص على السلطة مهما كانت كفاءته وسابقته في الإسلام. لأن معنى "أن هذا الشخص من أهل الجنة"، صحة جميع تصرفاته وسلوكه ومواقفه. ومستحيل أن تصدر من الرسول تزكية لأي شخص يمارس السلطة. بل أن الرسول يحتمل في نفسه خطأ التقييم بعد نزول قوله تعالى: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ). فالقرآن صريح يقول له لا تستطيع تقييمهم بدقة، فأنت لا تعلم منهم سوى الظاهر، ونحن نعلم بواطن الأمور وحقيقة الناس. وبالتالي فتقييم النبي لصحابته يدور مدار استقامتهم، وليس لروايات الفضائل إطلاق حينما تتعارض مع آيات أخرى صريحة وواضحه حول مسؤولية الإنسان عن عمله ومواقفه. والنبي ملزم بالاستقامة في مواقفه وسلوكه: (فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا). وأية محاباة بلا مبرر ديني أو أخلاقي يصدق أنه طغيان، قبيح.

لقد بات مستقبل نهضتنا يتوقف على تحطيم قدسية التراث الذي أسس لقيم الاستبداد والعبودية والتخلف والرضوخ للنص. وعمّق فينا روح الكراهية والحقد، وجعلنا أكثر التصاقا بالخرافة والطقوس ومختلف الأوهام العقائدية. وعشنا في ظله حياة البؤس والحرمان الحضاري، وما زلنا في جدل مرير حول شرعية سلطة الخلفاء منذ 14 قرناً. فنقد التراث بات واجباً، لا خيارا نتهاون فيه. النهضة تبدأ حينما ينتهي التخلف، ويمارس العقل دوره في البحث والتحقيق.

إشكالية تحريف الروايات

73- طالما أن كثيرا من أحاديث الرسول الكريم خرجت بعد وفاته، عن سياقها وزوّرت وحرّفت، لاغراض شخصية وسياسية وسلطوية، أدت إلى انشقاق الدين الإسلامي الى مذاهب متعددة. وكل مذهب صار يستند على مصادر ومراجع خاصة تدعم مذهبه، بأنه الأرجح من المذاهب الأخرى، وهنا نتلمس الحيرة والارتباك، بأننا كيف نميز الحديث النبوي الشريف، بأنه أصيل صادق وصحيح، عن الآخر المريب والمشكوك فيه. أو الموضوع والمكذوب؟[73].

- الأحاديث الموضوعة،

والتقوّل على الرسول، مشكلة حقيقية، ابتلت بها العقيدة الإسلامية، وتأثر بها الفكر، وأثرّت في ثقافة المجتمع وسلوكه. وقد تفاقم الوضع طرديا كلما ابتعدنا عن عصر الوحي، حيث اتسعت الحاجة لنصوص مقدّسة تعضّد مصالح شخصية وأخرى سياسية أو دينية. وبالفعل كان لها دور خطير في قمع المعارضة وترسيخ حكم النخب القبلية على حساب الكفاءات. والسبب أن النص المقدّس سلطة عليا مؤثرة، سواء كان آية أو روايةً. وسواء كان الحديث النبوي معتبرا أو لا. فما يقوله النبي وحي سماوي لاريب فيه: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) . وطاعته مفترضة على المؤمنين (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) . فالرواية تستمد منه قدسيتها وتعاليها، ولها ما للآية من إلزام، أمرا ونهيا. فالقداسة سلطة معرفية موجّهة، تحد من حرية الباحث الديني، وتسلبه خيار القراءة المفتوحة للنص، عندما يفرض محدداته، ومديات الانفتاح والتنقيب. فقد يعتقد الباحث الديني أنه حيادي ويمارس كامل حريته في نقد وتفكيك النصوص المقدّسة، لكن الحقيقة

73 - الأستاذ جمعة عبد الله، كاتب وناقد ومترجم / اليونان.

تجد الاشارة أن مادة حوار الاستاذ جمعة عبد الله حول النص، شكلت أساسا لكتاب: النص وسؤال الحقيقة الذي صدر عام 2018م، عن مؤسسة المثقف في سيدني – أستراليا، ودار أمل الجديدة في دمشق – سوريا.

أن صفته الدينية، تفرض عليه التحييز، بشكل تقتصر قراءته على التأويل والشرح والبيان، دون النقد، فيخضع لا شعوريا لسلطة النص وقدسيته، باعتباره مطلقا. فمهمة الفقيه مثلا استنباط الأحكام من ذات النص كمرجعية معرفية نهائية لا يطالها النقد، ويُرجع الخطأ إذا وقع للتطبيق أو قصور الفهم، لأن النص الديني لا يتنازل عن عليائه، عصي على النقد والمراجعة، ينتظر من يستنطقه ويكشف مدلولاته دون المساس بقداسته. فتكون قراءة الباحث الإسلامي منحازة بالضرورة، يقتصر فيها على اقتناص مداليل تجدد رؤيته وفهمه. والبحث عن مبررات كافية لمواجهة التحديات. من هنا يصدق أن وعي الباحث الديني / الفقيه / المفكر وعي مغلق، دائري، يستفزه نقد المقدس. ويرابط داخل مدارات النص، مهما كانت قصية، إلا أنه لا يخرج عليه، ولا يشك بصدقيته. فالمعرفة الدينية محدودة الخيارات، لا تخضع للتجربة ومحاكمات العقل.

تارة رهاب القداسة يحول دون التعرف على تاريخ النص وفلسفته وشروط فعليته، مخافة المساس بقدسيته، فَيُؤثر الباحث التمادي بالتبرير على خدش حصانة النص. ويغفل أن النصوص جاءت لمعالجة الواقع، وفعليتها ترتبط بفعلية ظروفه، وليست أحكاما مطلقة تتعالى على شروطها التاريخية وفلسفة تشريعها. لكنه يؤمن بمثاليتها، وصلاحيتها وشمولها لكل مناحي الحياة. وباستطاعته في ضوئها التشريع داخل منطقة ما يعرف عندهم بـ"منطقة الفراغ التشريعي"، وهي كل موضوع لم يرد فيه حكم شرعي، فيتصدى الفقيه لتشريعه في ضوء النصوص والقواعد الفقهية والأصولية. فالاعتقاد السائد أن الشريعة الإسلامية شاملة لجميع مناحي الحياة، وما على الفقهاء سوى استنباط الإحكام وتعميمها، وأوضح مثال الحديث عن نظام سياسي أو إقتصادي في الإسلام، رغم تجاهل النصوص المقدسة لهما، سوى مبادئ وقيم تصلح أن تكون أطراً أخلاقية وضوابط دينية. فيبقى الفكر الإسلامي الذي عمد إلى تأسيس نظرية في السياسة والحكم والاقتصاد، وما شيّده من نُظم فكرية ومعرفية، مجرد اجتهاد شخصي وقراءة مشروعة للنص، وحق محفوظ للفقيه والمفكر لكنها لا تكون مطلقة. غير أن دعاة الدين تعاملوا معها كحقائق نهائية

يتباهون بها دليلا على قوة النظام الإسلامي وقدرته على مواكبة الحياة. وهذا نمط من الأدلجة أضرّ بمصداقية الدين، حينما تعامل معها المتشددون كمطلقات، أباحوا لأجل تحقيقها سفك دماء المسلمين قبل غيرهم. الدعاة لا يميزون بين النص وقراءة النص، ويردمون الحدود الفاصلة بين الدين وفهمه، وبين الآية وتفسيرها. فإذا كان النص مقدسا ، فإن فهمه وتفسيره جهد بشري اجتهادي، قد يُصيب وقد يُخطئ. وأدل دليل اختلاف الفتوى والتفاسير حول نفس النصوص.

القراءة وسلطة النص

إن الباحث الديني / الفقيه / المفكر / المفسّر، يقرأ من داخل النص، فيخضع لسلطته ومحدداته لا إراديا، ولا يمكنه التمرد عليه. لا لأنه لا يريد الحرية أو لا يفهم معناها، بل لأن قداسة النص هي التي تتولى هندسة قبلياته وبنيته الفكرية والمعرفية فتفرض محدداتها ومدياتها، وآلية تفسيره أو تأويله للنص، وهي التي تحدد هامش الحرية وفضاء التفكير داخلها، وهي التي تسمح أو لا تسمح له بتجاوز النص. فالحرية لا تعني بالنسبة له التحرر المطلق من قيود النص، وتجريده من سلطته، بل حركة مغلقة داخل فضائه. فهي اجتهاد في دائرة النص ومدياته، فتكون محدودة، غير منتجية، تطاردها إكراهات النص. ومثالها جميع القراءات التراثية بل وأغلب الفكر الديني الخالي من النقد والإبداع. وهذه القراءة تختلف عن القراءة المقاصدية للنص، التي تحاول تقديم فهم جديد للدين، والبحث عن مقاصد أحكامه وشرائعه في إطار ظروفها الزمانية والمكانية. فهي لا تفرّط بقداسة النص، لكنها تقدم فهما جديدا له.

أما القارئ المتحرر من سلطة القداسة، فيختلف في طريقة فهمه للنص، حيث يتعامل معه بما هو نص، كأي نص، بمعزل عن قائله، أو وفق نظرية "موت المؤلف". فيخضعه لكافة مناهج النقد، الفلسفية والعقلية: "التحليلية والتفكيكية والوصفية والتأويلية". فلا محددات ولا سلطة فوقية للنص، سوى بنيته، وهي سلطة لغوية بنائية، يمكنه تفكيكها، وإعادة تركيبها. على خلاف الباحث في الفكر الديني، فهو مقموع تحت سلطة المقدس ومحدداته. لا يتجرأ على نقد مؤلفه أو قائله، بحرية كافية، خلافا لمناهج أخرى، تتمادى في نقدها الثقافي والمعرفي، وتبالغ في دراسة خلفية الخطاب وقائله، وتنقّب عن مضمراته المعرفية.

إن التجرّد المطلق ضرب من الخيال، فيجب عدم المبالغة في تجرّد الباحث المتحرر، لاستحالته، وكل باحث منحاز لا إراديا لقبلياته وخلفيته، رغم نقده المتواصل لها، لتوقف فهمه للنص عليها. فيقصدون بالتجرد، التعامل المباشر مع النص بعيدا عن كاتبه أو قائله. أو بعبارة أوضح تجريد النص من سلطته خارج نظام

القراءة النقدية، سواء كان مقدسّا بذاته، أو بحكم الأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية. من هنا تكون نتائج بحثه أقرب للواقع وأكثر ثباتا. النص المقدس أمام الباحث المتحرر نص مفتوح على مختلف المناهج والتأويلات، فتأتي القراءة زاخرة بالتأويل، حينما تتقّب في أعماقه، وتكتشف طبقاته المتوارية في طياته. فما من نص إلا ويخفي عددا كبيرا من النصوص والأنساق المضمرة. وبالتالي فإن حقيقة الاختلاف بين الباحثَين، الديني والمتحرر في هامش الحرية، حينما يتقصى كل منهما مديات النص، ليكشف عن مضمراته، وما يروم تمريره من مسلّمات بعيدا عن سلطة النقد. فخيارات القراءة والتأويل بالنسبة للباحث المتحرر مفتوحة، بينما يحدّ المقدّس من خيارات الباحث الديني، فيضطر للتبرير، كنوع من الاعتراف بعجزه وحدود حريته. وتبريره ليس مصطنعا، لكنها سلطة يقينياته، وإملاءاتها، وإكراهاتها، التي باتت هي الأخرى مقدسة، لا يطالها النقد، وأصبحت ضمن اللامفكر فيه، والمتواري، خاصة مقولات ومفاهيم البنية المعرفية التي ترسو لا شعوريا في مراحل التلقين الأولى.

إن قدسية النص تجعل منه فضاء معرفيا مغلقا، يحد من خيارات قراءته وتأويله. ومهما تمادى الباحث في نقده، لا يجافي منطق النص ودلالاته ولوازمه، فيعود لتلك الثوابت والمحددات، يتحرك في مداراتها، في تماهٍ مستمر مع النص، وفي دوامة المراجعة والنقد لقبلياته حينما تصدم مسلّماته بمنطق النص أو تأويلاته. ولعل في النصوص الغرائبية مثالا واضحا للفرق بين القراءتين، حيث يبالغ الباحث الديني في قداسة النص ومصدره، هروبا من جحيم أسئلة العقل واستفهاماته. بينما ينتزع الباحث المتحرر قدسية النص، ويرفض غرائبيته المستهجنة عقلا ومنطقا، ويتعذر اختبارها تجريبيا. فعقله لا يتخلى عن دوره أمام المقدس، ولا يكف عن أسئلته واستفهاماته. ويطالب بأدلة مقنعة يستدل بها على غرائبية النص. وبالتالي فالنص المقدّس يفرض حقيقته على الباحث الإسلامي، ويرغمه على الإيمان بها. بينما يرتهن الإيمان بقبول النص بالنسبة للباحث المتحرر على أدلته ومدى صدقيته ومطابقته للواقع ونفس الأمر.

من هنا أجد أن الدعوة إلى قراءة النص الديني من داخله ووفقا لمنطقه كلاما دقيقا وصائبا، من أجل فهم يتماهى مع محدداته، ولا يكون شاذا في نتائجه. فثمة مبادئ كلية حاكمة، ينتسب لها النص بشكل وآخر. وإلا ستخرج القراءة عن فضائها الديني، وتنحى باتجاه آخر، يبدو مشوّها، ينهار أمامه الإطار الكلي الذي يحكم النصوص الدينية. وهذا ما يحصل عادة مع القراءات التلفيقية والترقيعية، التي تطمح لمواءمة النص الديني مع الواقع، مهما كان حجم المسافة بينهما، كتحدٍ حضاري أمام الكشوفات العلمية ومعطيات العلوم الإنسانية. وأوضح مثال جهود أسلمة العلوم، التي هي جهود ترقيعية لم تنتج لنا أي علم من العلوم الإنسانية التي نشأت وتطورت في بيئة مغايرة في ثقافتها وطريقة تفكيرها، ومبادئها الفلسفية، ونظرتها للكون والإنسان والحياة. العلوم تراكمية، تعتمد مناهج وأدوات مجردة لقراءة الواقع وفهمه، لا علاقة لها بالدين. وهذا لا يمنع أن تكون للدين قيم وأطر أخلاقية تغذي الرؤية التربوية والاجتماعية والنفسية. الدين له تخصصه وحقله، وعندما يقحم في مجالات غريبة عن منطقه، يرتبك أداء الفهم الديني، ويعود بالضرر على الدين ذاته. لكن المنطق الأيديولوجي يرفض الاعتراف بالحقائق والكشوفات العلمية، ويصر على كمال الدين وشموله لجميع مناحي الحياة، وقدرته على الاستجابة لكل متطلبات الواقع خارج حدوده. أو ما يعبر عنه شعار الحركات الإسلامية: "الإسلام هو الحل". "القرآن هو الحل". وهذه إحدى عوائق النهضة الحضارية للمسلمين.

أتضح مما تقدم أن قداسة النص سلطة موجهة لوعي الناس، ومرجعية معرفية نهائية. والنص المقدّس هو الموجّه لحركة الفكر الإسلامي ومدياته عبر التاريخ. كما تبيّن أن النص المقدّس لا يتحرك فقط بقيمته المرجعية، ولا بقداسته فقط، وإنما يتحرك ضمن منظومة معرفية، وجهاز مفاهيمي، يرتبطان جدليا بالبيئة الثقافية والاجتماعية للمتلقي، الفرد والمجتمع. وكل واحدة من هذه المفردات هي سلطة بحد ذاتها، تعزز من قيمة المقدّس. فالفيلسوف واللاهوتي "المتدين" عندما يستغرق في تأمله النقدي، سرعان ما يعود لأحضان النص الديني تفاديا لأي فهم،

يستفز يقينياته، وقد ينقلب على تفكيره حينما يتمرد، ويسعى لنقضه تماهيا مع عقيدته. فالرواية الدينية ليست مجرد نص عادي أو نسيج لغوي، بل لها سطوة تحرك الفرد فور سماعها، وتفرض عليه سلوكا يعزز قيمتها وقدسيتها، بفعل قبلياته ويقينياته. لذا تختلف ردود أفعال المتلقي للرواية عندما تتحدث مثلا عن الآخرة أو عذاب القبر، أو حينما تحفز فيه روح النقد والندم وجلد الذات، وتطالبه بالعفو والمغفرة وتأنيب الضمير. فيتأثر بها مباشرة، ويأبى رفضها والتمرد عليها. وهكذا بالنسبة للآيات والروايات، وجميع الأوامر والنواهي الشرعية.

من هنا تتضح أهمية الروايات والنصوص، لهذا تجرأوا على وضعها ونسبتها كذبا وزورا لله ورسوله خدمة لمصالح سياسية ومذهبية وطائفية، فالتبس الوعي، وتم تزوير الواقع لذات السبب. وقد بُذلت جهود كبيرة لتمييز الحديث الصحيح عن الموضوع، وقد تم بالفعل اكتشاف طيف واسع من الأحاديث الموضوعة، لكن بقي ما هو خطير منها، عصيا على الكشف إلا وفق مناهج نقدية صارمة، قد تنفع نتائجها طبقة الواعين من الناس، لكنها لا تقنع البسطاء، ومن يتعاملون مع النص بقدسية فائقة. سيما حينما تكون الرواية معتبرة صدورا، واضحة دلالة، وفقا لمناهجهم في نقد الحديث، بل حتى مع عدم وجود دليل على اعتبارها وصحة صدورها، يخشون رفضها، ويتعاملون معها برفق، فتجد ديدنهم الاحتياط. لذا ما زالت سُنّة النبي توجه وعي الناس، رغم ما فيها من ضعف وتناقض مع آيات الكتاب الحكيم. ورغم تاريخيتها إلا ما ندر، وفقا لمسؤولياته كنبي ومبلغ وبشير ونذير. وبالتالي فالنص ليس مجرد مفردات وجمل، بل هو نسق ثقافي، ونظام معرفي، وسلطة تستمد قوتها من أسلوب بنائه، وطريقة تركيب الكلام، وتشكيل دلالاته. ففهم النص يتطلب عدة معرفية، تتنوع في أدواتها ومناهجها، تغور في أعماقه، لتكتشف طريقة إشتغاله وأدائه، ومطلقاته، حتى لو كانت نصوص مكذوبة. فتارة لا يكفي التفكيك، بعيدا عن منهج التحليل، تبعا لقوة رمزيته وإيحائه. فالنصوص مخاتلة، مراوغة، تخفي أكثر مما تظهر، وتستدرج المتلقي بدلالاتها، لتخفي مدلولات لا تريد خضوعها لمنهج النقد، خاصة النصوص المقدسة التي اتصفت

ببلاغتها، وقوة تعبيرها ورمزيتها. ففهم كل نص ينتج نصا جديدا، له معالمه، وأسلوب اشتغاله، في توظيف سلطته على المتلقي. ويتضح هذا جليا في فتاوى الفقهاء، واستنباطاتهم الفقهية. فالنص الجديد يتصل وينفصل عن النص الأول وفقا لخلفية القارئ / الفقيه مثلا، ومنهجه في فهم النص. وأكثر وضوحا في روايات تفسير القرآن، فإنها تحجب النص الأول وتحل محله، في سطوتها وسلطتها. سيما المنهج الأثري، الذي لا يجيز مقاربة النص القرآني مباشرة، بمعزل عن رواية تراثية تفتح مغالقه وأسراره (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) . والراسخون بالعلم هم النبي وأصحابه. فيجب اعتماد الرواية في فهم آياته. وهذا الاتجاه لا يدرك أن النص الثاني يحجب النص الأول، ويغلق منافذ العلم والتأويل بسبب تاريخيته، وقبليات قائله. وهكذا بالنسبة للنص الثالث الفقيه / المفسّر.

إن كتب التفاسير، والتفسير الأثري للقرآن، آراء شخصية، وفهم بشري للنص، يحجب النص الأول، فينبغي عدم التركيز عليها، والتعامل معها بحذر، لعدم وجود قراءة بريئة، ولا تطابق تام بينهما، رغم وجود ما يدل عليه تضمّنا أو التزاما. لتأثر النص الثاني بخلفية المفسرّ، ثقافيا وعقيديا وفكريا، فمن يؤمن بالإمامة وخصوصية أئمة أهل البيت مثلا، ينحاز شعوريا أو لا شعوريا مع كل مصداق يحتمل انطباقه عليهم. كما يقدم فهما وتفسيرا للآيات يتماهى مع العقيدة الشيعية. وهكذا بالنسبة للمذاهب الأخرى. وهذه هي مشكلة النص أساسا، فلا عجب في تحذير الرسول من الكذب عليه في حياته . فاسناد الكلام له لا يختلف في قدسيته وسطوته عن قدسية وسطوة الآيات. وحينما يكذب عليه، فستؤسس الأحاديث الموضوعة لعقيدة جديدة، أو رؤية مغايره، وربما حتى مختلفة مع مضامين الكتاب الحكيم، إضافة للأهداف السياسية والقبلية التي تكون على حساب المضطهدين والمحرومين والمنبوذين، ممن لا ينتمون لغير قريش، مهما كانت كفاءتهم، بل قد تتقاطع مع مبادئ الدين ومقاصده وغاياته. جاء في رواية عن الإمام علي: (.. وقد كذب على رسول الله "ص" على عهده حتى قام خطيبا فقال: "أيها الناس قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار". ثم كذب عليه من

بعده)؟ . فالكذب والوضع ليست مشكلة جديدة بل كذبوا على النبي وهو في حياته وبعد وفاته، حتى بات عدد الروايات الموضوعة يفوق التصور. وبالفعل لعبت الأحاديث دورا خطيرا في تطوير العقائد، خاصة لدى الشيعة، حيث امتد لديهم عصر النص حتى نهاية الغيبة الصغرى 329 هـ، فللإمام ما للرسول في العقيدة الشيعية، وأحاديثه ذات القيمة القدسية والمرجعية، فهي حجة عليهم كحجة آيات الكتاب وروايات النبي.

وعلى الضفة الأخرى كرست الروايات المنسوبة للنبي سلطة قريش على مدى قرون، وثبتت القريشية شرطا في تولي السلطة ، والخلافة. فالفقه السلطاني يشترط القرشية في شرعية الخلافة. لذا كل الدول التي قامت في ظل الدولة العباسية كالبويهيين والسلاجقة راعت هذا الشرط، وأبقت على منصب الخليفة شكليا ضمن شرط القرشية، لطمأنة المسلمين وعدم استفزازهم بحاكم من خارج ثقافتهم وعقيدتهم في السلطة والحكم.

المفهوم والدلالة

النص لغة: (ما لا يَحتَملُ إلاَّ معنّىً واحداً. أَو لا يَحتَمل التأويل) ، ويقصد به في علم أصول الفقه: ما كان "نصا" في معناه. في مقابل ما كان "ظاهرا: في معناه. وكلاهما يقابل "المجمل"، الذي يتعذر ترجيح أحد معانيه. وله في العلوم الإنسانية ومناهج النقد أكثر من تعريف، ملخصها: "ما يمكن تأويله". لكنه ليس جامعا مانعا، كما هي ضابطة التعريف منطقيا. فاقترح تعريفا أحسب أنه جامع مانع.

النص اصطلاحا: "ما تعددت دلالاته بتعدد قراءاته وتأويلاته المحتملة".

فيتناسب ثراء النص طرديا مع حجم إيحاءاته. ويتوقف الكشف عن المضمر من أنساقه المعرفية والثقافية، على مرونته، وأسلوبه في التعامل معه. فالنص حقل للحرث والتنقيب في أعماقه معرفيا، بحثا عن ممكناته التأويليه والمتوارية التي يتستر عليها مكر النص لغويا.

وبهذا سيَخرج هذا التعريف الدلالات الثلاث للدال والمدلول: الدلالة التطابقية، والدلالة التضمنية، والدلالة الإلتزامية . باعتبارها معانٍ ظاهرة وواضحة، لا تقبل التأويل، أو محدودة التأويل، ولو بشكل غير مباشر، كالدلالة الإلتزامية. كما سيخرج بهذا التعريف مفهوم الوصف وغيره، لأنه لا يحتمل سوى معنى واحدا. إضافة إلى عدم وجود اتفاق على أصل دلالة المفهوم . وبالتالي ثمة فرق بين النص واللانص، رغم أن كليهما نسيج لغوي، يتكون من كلمات وجمل، ومعاني وألفاظ، وتراكيب لغوية، ودوال ومداليل. إلا أن النص يتصف بثراء تأويله، وقابليته للكشف عن المضمر من أنساقه.

وأما السلطة: فتأتي لغة من التسلّط، والسيادة، والحكم. ويراد بها اصطلاحا "الهيمنة المعرفية".

سلطة النص: تعني هيمنته المعرفية، وفرض إرادته، ومحدداته، حينما يحتكر الحقيقة أو جزأها، ضمن آلية التفكير وانتاج المعرفة. سواء كان مضمون النص مطابقا للواقع ونفس الأمر أم لا. المهم قيمة النص لدى المتلقي، وقوة حضوره وتأثيره

معرفيا. فكثير من الأوهام يتعامل معها الناس كحقائق مطلقة، تمارس سلطتها أسوة بغيرها من الحقائق. لذا فالقراءة هي التي تستفز النص، وتراكم مدلولاته.

إن لكل نص سلطته، مهما كان مستواها، وقدرتها على التأثير، فثمة نصوص تندحر أمام القراءات النقدية، وأخرى تصمد، وتثري بمقاومتها فعل القراءة، وفقا لشروطها وفعلية العوامل المؤثرة فيها. وسنركز على النص الديني، وخصوص الروايات الموضوعة، ومدى تأثير الوضع على سلطتها. وبعبارة أوضح هل الوضع يحد من سلطة الروايات المختلقة؟ ومتى؟. وكيف استطاعت بعض الروايات ترسيخ سلطتها رغم تاريخيتها، وتقادم الزمن؟. بل أن الفكر السياسي للمسلمين رسمته روايات موضوعة كما سأبين لاحقا.

بشكل عام تتأثر سلطة النص، وقوة هيمنته، بعدة عناصر، رغم نسبية تأثيرها، وتفاوتها من قارئ إلى آخر، منها:

أولاً: مصدر (مؤلف) النص:

يمكن تناول النص بمعزل عن مؤلفه، للكشف عن أنساقه المضمرة، وما يبدي ويخفي من دلالات، وإحالات مرجعية، مهما تعالى مصدره. لكن ليس مطلقا عندما يتعلق الأمر بالكشف عن سلطته التي تتوقف فعليتها على معرفة مصدر النص. وهذا يختلف تبعا لزاوية النظر، ومضمون النص، وما يريد أن يقوله ويؤسس له. فالمؤلف يلعب دورا أساسا في تكوين سلطة النص. وبالتالي:

- لا يمكن تجاهل مصدر النص، حينما تترتب عليه حقوق وواجبات، بل النص في هذه الحالة يستمد سلطته من مصدره، إضافة إلى طريقة بنائه وتركيبه وأدائه اللغوي. أي أنه يستمد سلطته ومركزيته وتأثيره من مؤلف النص، وأسلوب الخطاب في التعبير عن مضامينه. فعندما يصدر أمر من السلطات العليا بإمكانك قراءة النص بمعزل عنها، للكشف عن كواليسه، وما يخفيه من تحفظات، ومخاوف، وتطلعات. لكن لا يمكن تحديد درجة إلزامه بمعزل عن مصدره، فهو يستمدها منه، ومن قدرته على تنفيذ وعوده. وبالتالي فهو المقوم الذاتي لسلطة النص.

- يمكن إهمال مصدر النص، عندما يؤسس لقيم أخلاقية، مادامت قيم إنسانية. فالحكمة من أي شخص صدرت فهي حكمة، لا تتوقف على مصدرها، لذا جاء في المثل "خذ الحكمة ولو من لسان مجنون". إلا في حالات التنافس القيمي، حيث تكون القيم الأخلاقية نسبية، غير محسومة نهائيا. فهنا يتدخل المصدر لحسم النزاع، لكنه في الغالب، يكرسه. فعندما يختلف مسلم وغيره حول أية قيمة دينية، فكل يتشبث بمصدره، وعلوه، وحكمته، وربانيته، فينتهي الأمر بتكريس نسبيتها. فعندما تقرأ حكمة تقول: في "النجاة في الصدق". فهي قيمة إنسانية مطلقة، لا يختلف حولها إثنان. أما لو تعلق الأمر بقيم نابعة من صميم المجتمعات المختلفة دينيا وثقافيا، فالأمر يبقى نسبيا. وفي هذا الحالة يمثل مصدرها حقيقة سلطتها.

- لا يمكن إهمال مصدر النص، عندما يؤسس لأية سلطة: سياسية أو دينية أو اجتماعية أو معرفية. لأنه المعني حقيقة بتحديد مستواها، فيكون جزءا من النص، وليس خارجا عنه. أي يجب قراءة النص بما أنه كلام الله أو قول النبي ليستمد منهما حقيقته وسلطته. فعندما روى أبو بكر يوم السقيفة عن النبي أنه سمعه يقول: "الخلافة في قريش"، فالنص هنا لا يؤسس لأية سلطة بمعزل عن مصدرها، بل يستمد قيمتها منه، لذا قلبت الرواية موازين القوى، باعتبار قدسية النبي ووجوب طاعته قرآنيا. فسلطة النصوص المؤسسة تتوقف على معرفة مصدرها، ومدى صلاحيته وقدسيته ووجوب طاعته. بل لم يستطع هذا النص بالذات أن يؤثر في معادلة السلطة لولم يكن مصدره النبي. رغم أن هذا النص بالذات مارس أعلى درجات المكر عندما مرر ما تبدو مسلمة تشريعية، حيث اعتبر مسألة السلطة وشرعية الخلافة شأنا نبوياً، وهي ليست كذلك. بل أن السلطة ضرورة اجتماعية وليست دينية. وتحدثت عنها مفصلا في أكثر من مناسبة . هذه هي قوة النص وسلطته حينما يمارس مكره، ويمرر ما يريد مروره على شكل مسلّمات، لا تستوقف السامع. فلو لم تكن السلطة نبوية فسيكون قول الرسول مجرد وجهة نظر، لكن ذكاء عمر بن الخطاب، الذي كان موجودا بمعية أبي بكر في سقيفة

بن ساعدة، استطاع أن يحقق مراميه عبر خطاب ثري في دلالاته، وأوحى بإلهية السلطة وأنها وقف على النبي وتصريحه، وقد خص بها قريش، بل وخصوص أبي بكر. وقد صدقوه، وانحسم موقف الخلافة لصالح قريش.

وبالتالي فسلطة النص، تتأثر بمصدرها تارة، وتارة يمكن تناول النص بمعزل عن مصدره، ومؤلفه، وقائله. وقد شاع في النقد الأدبي في ثمانينات القرن المنصرم مفهوم موت المؤلف، وجواز تناول النص بالنقد والمراجعة، بمعزل عن كاتبه. أي تحرير النص من سلطة مؤلفه، ليكشف عن مكنوناته وأنساقه المضمرة بنفسه . ويكون الناقد أقدر على فضح مراوغاته. النص يكشف بالنقد حقائقه ومقولاته ومفاهيمه الأساسية عبر المهيمن الثقافي، مهما تستر عليه كاتبه. وهذا ما يريده الناقد الثقافي خاصة. فالتنويه باسم الكاتب يفرض على المتلقي سلطته، فيلجأ للتفسير والبيان بدلا من النقد والتنقيب. الناقد الثقافي يلاحق ما يتوارى من أنساق وقيم ومقولات تؤثر في كتابة النص. كما سيكشف الناقد الأدبي عن القيمة الجمالية للنص بمفردها، فهو لا يستمد قيمته من مصدره بل من ذات النص، فيكون تقييمه ونقده أقرب للموضوعية، بعيدا عن التحيز، ولو نسبيا لاستحالة عدم التحيز مطلقا. لتوقف كل قراءة على قبليات القارئ، فيتحيز لها لا شعوريا . قبليات المتلقي تمثل سطلة أيضا تفرض محدداتها، والناقد المستنير من يعي هذه السلطة بمضمراتها وأنساقها ،ويعي كيفية اشتغالها، وكيف يوظفها لصالح رؤية موضوعية مستنيرة.

تظهر قيمة مصدر النص أكبر في النصوص الدينية والميتافيزيقية، ويكفي أنك تعرف أن النص آية قرآنية للتراجع عن فهمك وبعض قبلياتك، وتصوراتك، لتدور في أروقة المقدس، ومداراته ومرجعياته. بل تكون أكثر استعدادا لشطب قناعاتك أو بعضها. فمصدر النص سلطة تجبر المتلقي على التماهي معها. وبهذا تتضح قوة تأثير الروايات النبوية، رغم أن بعضها موضوع، لكنها مؤثرة، تستمد سلطتها من سلطة مصدرها، الذي يستمد بدوره السلطة من نبوته، واصطفائه من قبل الله تعالى، فيكتسب حديثه هيمنة مماثلة لدى المتلقي.

وربما النصوص التي تخاطب المشاعر، وتستغفل العقل مثالا لتجلي سلطة النص وقدراته المعرفية، فالمتلقي لا يتوقف مع كثير من المقولات التي تمر وكأنها مسلّمات، فيقع تحت سلطة الخطاب العاطفي. وهذا أسلوب الخطابات التعبوية والثورية والطقوسية التي تلهب حماس السامع، وتعطّل قدراته العقلية النقدية. وهي خطابات العقل الجمعي التي تراهن عليها الخطابات الأيديولوجية، سياسة أو دينية.

الثاني: النص

النص بطبيعته مستغرق في صمته، يخفي دلالاته، وأسراره ورمزيته، لا تستنطقه سوى القراءة الموغلة في نقدها، وتفكيكها لتراكم طبقاته المتوارية، بحثا عن ركائز سلطته وطريقة أدائها ضمن نسيجه اللغوي. فالنص، خاصة النص الميتافيزيقي، يخشى الفضيحة المعرفية، حفاظا على سلطته، وهيمنة مفاهيمه، فيرتكز في أدائه وسلطته إلى بنيتين، ظاهرية، تستمد وجودها من نسق دواله، وترابط كلماته وجمله، وأسلوبه التعبيري، وطبيعة المرجعيات التي تحيل عليها، والمراوغات التقنية التي توظفها في تمرير مداليلها. وبنية مضمرة يرتكز لها عادة في تمرير ما يريده دون أن يبوح بها. لذا سلطة النص سلطة معقدة، من خلالها تتجلى قوة النص وقدرته على فرض حقيقته. فالنص ليس مجرد نسيج لغوي بل يتمتع بسلطة يستمد بعضها من قوة بيانه، وقدراته البلاغية التعبيرية، وأسلوبه في توظيف المجازات داخل النسق اللغوي. وحجم الإحالات المرجعية في إيحاءاته ورمزيته وقدرته على استغفال القارئ. لذا تجد النصوص الدينية أثرى وأقدر على مقاومة النقد والتفكيك، حينما تستجيب لكل قراءة، وتتجدد مفاهيمها مع كل مقاربة نقدية. فثراء النص لا ينفد بنقده، بل تتطور دلالالته. والجزء الثاني من سلطته يستمدها من طبيعة النص وتقنياته.

يمكن أن نضرب مثلا توضيحيا بكلام عمر بن الخطاب يوم السقيفة، قبل مبايعة أبي بكر للخلافة، ما دمنا بصدد دراسة الروايات الموضوعة والنصوص التي تنتمي لها بشكل غير مباشر، وقدرتها على حسم الأمور، عندما يراد توظيفها

لغايات محددة. حيث قال كلاما مهّد لا شعوريا لحسم الخلافة، قبل أن يروي أبو بكر حديث الخلافة في قريش. قال عمر: "معاذ اللّه أن أخالف خليفة رسول اللّه في اليوم مرتين"!!! . فوصف أبي بكر بخليفة رسول اللّه، رغم أن الخلافة لم تحسم بعد، وما زال الجدل محتدما حولها في سقيفة بني ساعدة. قد يقصد عمر بكلامه الخلافة العامة، فأبو بكر صاحب رسول اللّه ولا يستبعد أنه أخلفه في أمر من الأمور المهمة كصلاة الجماعة مثلا، والتبليغ نيابة عنه، فهو أمر طبيعي، تفرضه الصحبة، وسابقة أبي بكر في الإسلام، وتقدمه على الصحابة، ورفيقه في الغار، عند هجرته من مكة إلى المدينة. فربما قصد خلافته للرسول في هذه الأمور تحديدا، فلا تشمل الخلافة السياسية ولا يصدق التعميم، حتى للخلافة الدينية، إلا بنص صريح واضح، وهو مفقود بالضرورة. غير أن عبارة "خليفة رسول اللّه" في كلامه، قد أحالت المتلقي لا شعوريا لموضوع الخلافة السياسية التي انعقدت من أجلها السقيفة وإن لم يقصدها ذاتا. فارتكز في أذهان الحاضرين كأن خلافة أبي بكر تحصيل حاصل، أو قضية محسومة مسبقا من قبل النبي. فرجل مثل عمر لا يقول جزافا في نظرهم. دون الالتفات لمراوغات كلامه، حينما تعاملوا مع ظاهره، لذا كانت خطوة مهمة باتجاه حسم الخلافة. وهكذا لعبت سلطة النص من خلال مكره ومراوغات أسلوبه، فغيرت مواقفهم.

الثالث: قراءة النص

لا توجد سلطة للنص ومصدره خارج فعل القراءة. والمتلقي هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل، من خلال منظومته المعرفية القابعة خلف قبلياته ويقينياته. لذا يختلف فهم النص من شخص إلى آخر حسب ثقافته ووعيه وإدراكه وقدرته على النقد والتحليل والمحددات الفكرية والعقيدية. فقداسة القرآن مثلا تستولي على المؤمن بما يملك من تصورات ويقينيات حول الخالق وقدراته اللامتناهية، فيقبع تحت سلطة القداسة وهو يتدبر آياته، ويركز جهده على فهم النص، دون نقده أو محاكمة مصدره. بينما يختلف الأمر بالنسبة لغير المؤمن، فينقد النص المقدس أسوة

بنقده لأي نص غيره، بل ويتوغل فيه، لا لفهمه فقط بل للتعرّف على مصدر سلطته، وتعرية تقنياته، للكشف عن ملابساته، ومراوغته، فيصف إله المسلمين بالجبار، المتسلط، العنيف، بينما يصف إله عيسى بالمودة والرحمة، رغم وحدة المصدر حسب الفرض. ويقول عن إله موسى قنوط، غاضب.

فالنظام المعرفي للمتلقي وراء تجلي فعلية سلطة النص. به يفهمه، وبمقولاته يفرض حدود قراءته. فالنص ليس له حقيقة خارج الفضاء المفاهيمي للمتلقي. وهنا يأتي دور العقل ويقظته، في تفكيك النص، وتحليل ثوابته، وركائزه. أو قبوله رغم حمولته الغيبية، حينما يمارس سلطته على وعي المتلقي. فيتفاوت تصديق المتلقي بمضامين النصوص التي تتحدث عن الغيب بتفاوت الإيمان. فالعقل التراثي يخشع أمام النصوص الغيبية، بينما يتوقف العقل النقدي في قبولها، ما لم يرتكز يقينه لمبادئ عقلية، منطقية أو فلسفية.

ولعل أوضح مثال تفاوت الخطاب العاطفي في تأثيره على المتلقي، كل حسب استعداده وأرضيته الثقافية والعاطفية، وشدة مأساوية المشهد. صحيح أن هذا الأمر يرتبط بمشاعر فطرية، إلا أن سبب التفاوت هو ثقافة الفرد الراسية في لا وعيه، والتي تتحكم بأسلوب التعامل، وفهم الخطاب، وهي سر التفاوت من شخص إلى غيره. وبالتالي فهناك ثقافة مسؤولة عن فهم النص ومحدداتها وراء ما يطرحه من حقائق. فالحقيقة لا تكون حقيقة إلا في ذهن المتلقي، حينما تغدو سلطة مؤثرة. ومعنى أن تكون الحقيقة سلطة مؤثرة، أي تصبح مرجعية تفرض محدداته على تفكير الفرد، في قراءاته المختلفة للنصوص التي لها علاقة ما بتلك الحقيقة. فمثلاً، يعتبر المعاد حقيقة مطلقة بالنسبة للمؤمن رغم ميتافيزيقيته، فتنتابه رهبة عندما يقرأ مشاهد يوم القيامة عبر آيات الكتاب الكريم والروايات التي تتحدث عنه. فانقلب الغيب حقيقة راسخة بفعل ثقافة رابضة أعماقه، تكوّنت عبر تراكمات تاريخية، شاركت في تكوينها عوامل شتى، كالبيئة والتعليم والعادات والتقاليد والشعائر والطقوس والخطاب الديني والتراثي والظروف النفسية والاجتماعية والتربوية المحيطة بالمتلقي.

القراءة البريئة مطلقا للنص ضرب من الخيال. والتحيز قدر القارئ، مهما بالغ في موضوعيته واستقلاليته، لأنها حتمية النظام المعرفي التي يتوقف عليها فعل القراءة. فالجميع محكوم لقبلياته وثقافته وأحكامه. والكل يرفس في أغلاله، تطوقه أوهام الحقيقة، ومغالطات التفوق، ونرجسية الأنا. ولا خلاص للفرد من سجونه إلا بمواصلة النقد والتفكيك، وتجاوز رهاب الحقيقة. كما لو انتقل العقل في قراءته للنصوص من منهج مطلق التسليم للغيب والخرافة، وعدم مساءلة التراث، إلى منهج عقلي نقدي، يفكك ويحلل كل معلومة ومفوم ومقولة داخل النص، فيتجهز بمفاهيم ومنظومة معرفية مغايرة، تعيد تشكيل العقل، بعد تحديث بنيته وأنساقه المسؤولة عن أحكامه ومفاهيمه ومقولاته المسبقة، التي بها يقرأ النص، ويكتشف مختلف مداليله. وفي هذه الحالة أيضا سيكون محكوما لقبلياته، لكن الفرق في تصوره ليقينياته. في الحالة الأولى يعتبرها نهائيات مقدسة، تفرض سلطته وأحكامه، وفي الحالة الثانية لا توجد نهائيات بل حالة نقد مستمرة لتلك اليقينيات والقبليات، فيتمتع بمرونة عالية تسمح له باستنطاق النص، وكشف مداليله والمتواري من أنساقه. فثمة وجه آخر للنص تحجبه نهائيات القراءة.

وبالتالي فقراءة النص، وطبيعة ثقافة الفرد، وما يؤمن به من حقائق ويقينيات تلعب دورا كبير في فرض سلطة النص. وهذا سر المواقف المتباينة من ذات النص. فمن يؤمن بقدسية النص ينتهي إلى نتائج تختلف عمن يرفضه.

النص والخطاب

تقدم أن سلطة النص تعني هيمنته معرفيا، وفرض إرادته، ومحدداته، حينما يحتكر الحقيقة أو جزأها، ضمن آلية انتاج المعرفة، ومرجعيات التفكير. سواء كان مضمون النص مطابقا للواقع ونفس الأمر أم لا. فيشمل جميع النصوص المؤسِسة والمدونات الأولى، بما فيها النصوص الدينية، وينفي وجود أية حقيقة مفارقة خارجها. فهي وفقا لهذا الفهم، وليدة خطاب محكوم لشرطه، حينما يوظّف النص أدواته وتقنياته، ويتستر على دوره في أصل وجودها. فالمتلقي يغفل دور النص عندما يتعامل مع الحقيقة، بفعل غواية الخطاب وقدرته على تمرير رسالته بعيدا عن دور النص. فنقد النص وتعرية حقيقته يزعزع صدقيته كمرجعية مطلقة، متعالية. ويخضع دلالاته للنقد والمراجعة لهتك قدسيته وحرمته ومعرفة حقيقته. خاصة الحقائق الدينية والتاريخية التي يتنازع حول مضامينها ودلالاتها وتأويلاتها المسلمون. وهذا ما نحتاجه بالفعل، هو الكشف عن ألاعيب النص وتقنياته في خلق الحقيقة، وتستره على مراميه وغاياته. فثمة أوهام حول جملة قضايا، مصدرها النصوص والروايات، يتعامل معها الناس كحقائق نهائية، ومطلقات، توجه وعي الفرد، والعقل الجمعي. أوهام تستنزف طاقاتهم، وثرواتهم، وتعطل جهدهم الحضاري. تعمق شعور التفوق، وكراهية الآخر، وحرمانه، وتجاهله. فالنقد يعرّي الحقيقة من أوهامها، ويفضح الدور الحقيقي للنص في وجودها، ودور الخطاب في ترسيخ إيمان المتلقي بها. نحن نعيش أوهام الحقيقة حول الذات والآخر، والنجاة، والمستقبل. وأخطرها أوهام التفوق. أوهام كاذبة، سوّقها خطاب مؤدلج، قادر على إقناع المتلقي برسالته. فالخطاب ليس أقل خطر من النص وتقنياته في إقناع المتلقي، بل تارة تتوقف قناعة القارئ على قدرة الخطاب، وأسلوبه في الإقناع، وتمرير رسالته، رغم عدم قناعته التامة بمضمونه.

الخطاب قادر على تزييف الوعي، والتستر على بعض الحقائق، حينما ينجح في تمريرها كبديهيات أو مسلّمات لا تثير شكوك المتلقي، بفعل تأثيرة، وقوة هيمنته على وعيه.

الخطاب: مخاطبة بين طرفين. وحديث موجه، يحمل رسالة يقصد اقناع المتلقي بها، مباشرة أو عبر تقنيات لغته وأساليب تعبيره. فيسعى لفرض سلطته وهيمنته على مشاعر المتلقي. فالخطاب أداة للوصول للسلطة، بمعنى الهيمنة والإقناع. فيرتهن تأثيره لتقنياته وأساليبه، وانتقائيته للمفردات اللغوية، والتوقيت الصحيح، وطبيعة المتلقي وثقافته، ومستوى وعيه. فليس بالضرورة أن يؤثر الخطاب دائما، فهو شبكة مترابطة من العلاقات المفاهيمية، والمعارف والتقنيات اللغوية. تمتد جذورها في أعماق الثقافة والدين والتقاليد والوعي والعادات والمناسبات. فنجاح الخطاب يعبر عن جدارة أدواته وآليته واستراتيجيته في التأثير، وقدرة على اختيار المفردة الملائمة، وظرف التخاطب، وموضوعيته من خلال فهمه للواقع، وملابساته، وأولوياته، ومختلف علاقاته بالأدب والفن والعلم والدين والأخلاق والرموز. وهذا سبب تفاوته وفقا لرسالته وطبيعة الوسط الذي يقصده الخطاب.

فتجد خطاب الفن والأدب والأديان، في بعض أبعادها، زاخرا برمزيته وثرائه، لا تنضب قراءته. موارب، لا يعطي نفسه بسهولة. يخفي أكثر ممن يظهر. فهو خطاب أسطوري، تجريدي، عابر للزمان والمكان. كالأساطير القديمة التي ما زالت تحتفظ بقيمتها، رغم توالي القراءات في كل عصر وزمان، مثل مختلف الملاحم التي تحكي قصة الآلهة والخلق والإنسان، إضافة إلى مختلف الطقوس الدينية والاجتماعية والعبادية، وتراث الحضارات القديمة.

لكن الأمر يختلف بالنسبة للخطاب الأيديولوجي، التعبوي، فهو يرتكز لإثارة مشاعر المتلقي، والتغلّب على وعيه من أجل نجاحه وتحقيق رسالته. وهكذا الخطاب العلمي فإنه يلجأ لاستخدام الأدلة والبراهين والاستدلال المنطقي لاقناع المتلقي. فكل خطاب يتطلب ثقافة خاصة، وبيئة حاضنة، ووعيا مناسبا. فالخطاب العاطفي لا يؤثّر في الوسط العلمي. والعكس صحيح. ولكل واحد منهما أسلوبه وتقنياته في أداء رسالته. وخصوصيات الأديان والمذاهب لا تؤثر خارج بيئتها، خلافا لمفاهيمها العامة، التي قد تؤثّر من خلال تجرّدها.

السؤال المهم ماهي العلاقة بين الخطاب والعقل؟. وهو ما نحتاجه، لمعرفة حجم

السلبيات المترتبة على النصوص الموضوعة والمختلقة، وخطاباتها الأيديلوجية.

والجواب: كما أن الخطاب يتحرى وعيا ملائما لدى المتلقي، كذلك العقل يطمح في خطاب ينسجم مع ثقافته وقبلياته. فتنشأ علاقة جدلية بين الخطاب والعقل. وكما أن العقل يفرض ضروراته على الخطاب، فكذلك يرقى في وعيه وإدراكه لمستوى الخطاب. فالخطاب ليس مجرد ألفاظ وجمل، بل يترك خلال أدائه آثارا عميقة، قد لا يُدركها الوعي في حينها، لكنها تؤثر لا شعوريا، وقد تُعيد تشكيل العقل، وترشيد وعي المتلقي. خاصة الخطابات الدينية، حيث يستولى الخطاب على مشاعر وأحاسيس الفرد، ويمرر ما يريد مروره بسهولة، حسب قدرته وكفاءة أدواته. الخطاب الديني، خطاب أيديولوجي بامتياز، يتماسك أكثر في الأجواء الروحية، التي يركن فيها العقل للسبات، ويترك للخطاب حرية التلاعب بمشاعره ومصيره.

المائز بين النص والخطاب

ليس النص مصفوفة كلمات أو نسيج لغوي، بل نصوص متداخلة في علاقة معقدة، يرتهن تأثيره لثراء مداليله المضمرة وليس المفتوحة. فالنص حزمة أنساق متواريه، تستمد وجودها من أعماق الفضاء المعرفي للفرد، وقبلياته، وثقافته، ووعيه، ومستوى إدراكه.

وهكذا الخطاب، فهو ليس مجرد كلام وتخاطب، بل يكتسب وجوده من قبلياته، وتشابك أنساقه. فالرواية الموضوعة أقدر على التأثير من الروايات الصحيحة أحيانا. لأن مسار الرواية الصحيحة من الأعلى إلى الأدنى، بينما الرواية الموضوعة تنبثق من حاجات فكرية وعقيدية وسياقات آيديولوجية، فتأتي لتسد فراغا معرفيا.

ويمكن الإشارة إلى نقاط التمايز بينهما:

النص مغلق على منطوقه، مهما بلغ ثراء مداليله المضمرة. لا يتجاوزه ويبقى محاصرا بدواله، فيختلف منطوقه باختلافها. لكن تبقى مداليله مفتوحة على جميع القراءات والتأويلات والاحتمالات.

وأما الخطاب، فمتحرر نسبيا بما تقتضيه تقنيته، لكنه مغلق على رسالته، لا يمكنه التلاعب بها، بل تقتصر مهمته على إقناع المتلقي وترسيخ إيمانه. الخطاب يشغلك بمنطوقه، والنص يغريك بدلالاته. الخطاب منظومة معرفية، كما النص، يفترق عنه بأساليبه وتقنياته ومهامه، وبنيته وأنساقه. فالمائز بينهما في مجال الاشتغال، عموم وخصوص من وجه، وفقا للمصطلح المنطقي. يلتقيان في بعض النقاط، ويفترقان في أخرى. رغم أن كل نص هو خطاب بالضرورة. فالمائز في كيفية الاشتغال، وهذه نقطة دقيقة جدا. للنص ضروراته التي لا يمكن للخطاب التخلي عنها في رسالته. النص منظومة معرفية، والخطاب أداته للوصول للسلطة بمعنى هيمنته.

وثمة فارق أساس بين خطاب النص، ومطلق الخطاب، بمعناه اللغوي. فيرتبط مع النص وخطابه حينما يتبنى رسالته، ويسعى لاقناع المتلقي بها، بإمكانيات واسعة، ومؤثرة. فمادة مطلق الخطاب نصوص، يعيد تشكيل أنساقها، ويستثمر خطاباتها،

ويستشهد بها.

مطلق الخطاب يتطلب تفصيلا واسعا لأهميته وخطورة دوره. وتارة يختلط الأمر أو يتداخل بين خطاب النص ومطلق الخطاب اللغوي، الذي هو بمعنى الخطابة.

وعَود للروايات الموضوعة، فإن صدقية المفاهيم الدينية الغيبية، مرتهنة في حقيقتها لوجود نص يدل عليها. وخطاب يسعى لإقناع المتلقي بها. فتفتقر الحقيقة في وجودها وصدقيتها لوجود نص مؤسس. لذا يصدق أن الحقيقة الدينية وليدة النص، ولا وجود لها خارجها، لأنها قضايا غيبية، لا تخضع للتجربة والدليل الحسي. وبما أن سلطة النص هي الأخرى لا وجود لها خارج ذهن المتلقي، فالحقيقة أيضا تستمد حضورها من الفضاء المعرفي للمتلقي.

وثمة فارق بين النصوص المؤسسة وما يتلوها من نصوص تكون متفرعة عنها، شرحا وتفصيلا واستدلالا، ودفاعا، كالآية والرواية المفسّرة لها، مثالا لا حصراً. فالنص الثاني لا يؤسس لأصل المفهوم ابتداء، لكنه يستغل سكوت النص، وإطلاقه، وتشابهه. أو يسعى لتوظيف تلميحاته، وموارباته، وإشاراته، ورمزيته، ومجازاته. فيتحرك في أفق الإمكان، ويبدأ بتشييد حقائقه، التي تحل تدريجيا محل النص التأسيسي، وتغدو حقيقة مطلقة، عندما تتستر على دورها في وجود الحقيقة، وينسب المتلقي مضامينها للنص المؤسس، بلا أدنى شك أو إرتياب. وهذا هو مكمن خطر الروايات الموضوعة وسحر خطابها، عندما تنجح في فرض سلطتها وهمينتها على الوعي، فتحقق كامل أهدافها. بعد أن تتوارى الآيات تحت ركام الروايات الشارحة. ويحجب النص الثاني النص الأول ويحل محله.

فمفهوم الصُحبة الذي استمد وجوده من بعض الآيات مثلا، كان مفهوما بسيطا في بدايته. ليس فيه تجريد لخصائص الصحابة، ولا ضمان بعصمتهم ومطلق عدالتهم كما تقول النصوص اللاحقة. ثم جاءت نصوص من خارج الكتاب لتخلق من الصُحبة حقيقة متعالية، وتصبح بحد ذاتها قيمة حقيقية، ومرجعية فكرية وسلوكية وأخلاقية، وصارت لها استحقاقات سياسية ومالية واجتماعي وتوثيقية. أي أن مفهوم الصُحبة تطور من مفهوم بسيط إلى كيان، ومؤسسة لها سلطتها وخطابها

وقوانينها وشروطها. لقد استمد النص اللاحق شرعيته من سكوت النص الأول. وهذه هي آلية اشتغال النص، في المسكوت عنه، فيأتي النقد ليعرّي حقيته، وما يريد قوله.

وكما أن للنص منطوقه وظهوره الذي يمارس فيه غوايته، فأيضا له باطن، وداخل، متشابك، زاخر برمزيته ودلالاته، فهو عبارة عن تراكم نصوص، متشعبة في جذورها، يتستر عليها منطوق النص. فالمفهوم الجديد للصُحبة، الزاخر بدلالاته، استمد شرعيته من النص الأول. لكنه تفوق عليه، واحتل مكانته، بعد أن شيّد فوقه حقيقته وسلطته. فأصبح للصُحبة بسبب لعبة النصوص مفهوم رمزي، جرّد الصحابة من خصوصياتهم. وبات المتلقي يتعامل مع مفهوم الصُحبة بنسخة جديدة منقحة، ترسم مساراتها وفقا لهدفها، لكن المتلقي يتبناها بقناعة، ويرفض ما يثار حولها بفعل قوة الخطاب وتأثيره.

إن عملية استبدال النصوص لا تجري اعتباطا، لكن القارئ بعد أن أخفى النص الثاني دوره في وجود الحقيقة، بات لا يميّز بين النص التأسيسي والنص الشارح أو المفسّر، خاصة مع رمزية النص الأول. وهذا خطر التراث على العقل، ما لم يتداركه النقد ويفضح ألاعيبه. فقناعة المتلقي لم تأت من فراغ، بل هي قدرة الخطاب على تزوير الحقيقة، حينما يتستر على وجهها الآخر، وينجح في إيصال رسالته.

الخطاب لا يترك المتلقي يتدبر الكلام، ويدرك مداليله ومخاتلاته، بل يملي عليه، حتى يترسخ إيمانه، واعتقاده حداً تصبح يقينيات راسخة، تقوم وتتحدى جميع الإشكالات ما لم يفق الوعي. لهذا تجد الخطابات الأيديولوجية تتوجس من الوعي، فتسارع إلى شلّ حيويتيه، عبر حزمة خطابات في خطاب واحد. وبالتالي الخطاب الأيديولوجي والديني خطاب متدفق، بفعل تعدده.

إن تأثير الخطاب وتفاوته، أمر لا مراء فيه، يرصده كل مراقب. فهناك خطاب مؤثر، وآخر فاشل رغم قوة رسالته. لذا نجحت الروايات الموضوعة في رهانها على الخطاب، ومأسسته، وأثّرت بواقع المسلمين تأثيرا بالغا. فالخطاب الناجح أيديولوجيا

هو الخطاب القادر على ترسيخ حقيقته لا شعوريا في أعماق المتلقي، حداً يتعذر على العقل رصد ثغراته، فينساق مع العقل الجمعي وكأنه أمام واقع ملموس، يرفض الجدل والمغالطة. لذا عندما تهدأ الحالة النفسية للمتلقي ويراجع نفسه، يضحك على مشاعره وهي تنساق مع أوهام الخطاب. وعندما يعجز الخطاب عن إقناع المتلقي بالحقائق الغيبية والمفارقة، يلجأ، لإقناعه عاطفيا، وربط تلك المفاهيم بنجاته، وسعادته وشقائه في الآخرة. بل حتى سعادته وشقائه في الدنيا. وأحيانا يربط الخطاب تلك الحقائق العصية على الإدراك، بهوية المتلقي ووجوده الاجتماعي، حينما يحاصره نفسيا، ويضعه في عزلة اجتماعية. ويمكن أكثر من هذا حينما تصبح مسألة الإيمان بالمنظومة العقائدية والفكرية مسألة وجود. أي تغدو حقائق وجودية يتوقف عليها وجود الإنسان في الدنيا، إذا كان محكوما لصراع الهويات، حد القتل عليها، وهو ديدن الصراعات الطائفية. فلا تستغرب خطاب الفِرَق والمذاهب المتنازعة حول الحقيقة. فهي مضطرة لخطاب اللاوعي والخرافة والعاطفة، بسبب ذات الحقيقة التي يتبناها الخطاب، فهي لا تعدو كونها تأويلات قرآنية، وروايات لا يمكن الجزم بصحة صدورها ومطابقة مضمونها. وقد تصنف ضمن اللامعقول الديني. لكن للخطابات الأيديولوجية سحرها ضمن شروط الواقع، ثقافيا ونفسيا واجتماعيا.

نموذج تطبيقي

وكمثال على قدرة الخطاب في التأثير، أنقل هنا شاهداً من الواقع الديني، ما دام الحديث عن الروايات الموضوعة، وإلا فشواهد الخطابات الأيدولوجية متنوعة، خاصة السياسية. حيث حقق هذا الشاهد نجاحا فائقا، على مرأى ومسمع الجميع وأنا أحدهم:

شاهدت على إحدى القنوات الفضائية، في آب، عام 2001م، أستاذا يحدّث طلابه عن أبي هريرة، الصحابي المعروف بكثرة حديثه عن رسول الله، رغم أنه لم يلتقه سوى سنتين. كان الطلاب باقة بريئة تتراوح أعمارهم بين 10- 12 عاما، مشدودين بذهول وتفاعل طفولي لكلام أستاذهم بشكل فرض نفسه حتى على المشاهد. فكانت الدموع تتقافز من أعينهم، وانفعالاتهم ترسم خريطة مموجة، امتزج فيها الفرح بالحزن بالتعجب. كان يتكلم بلغة دافئة، متدفقة، ساحرة، وكان يستخدم سيمياء الإشارة ولغة الجسد، فترتفع وتهبط أنفاس الأطفال الجالسين أمامه بكل اهتمام، مع نبرات صورته ونشيج حنجرته. فاستخدم خطابا، كان ينساب إلى أسماعهم برقة وعفويا، يستهدف مشاعرهم وعواطفهم، دون عقولهم ووعيهم، حيث صوّر الصحابي أبا هريرة ملاكا أرضيا، في رحاب طاعته، وعبادته، وفقره، وبساطته، وتميّز حافظته، واهتمام النبي المبالغ به. فأقصى خطاب التبجيل كل ما يثار حول رواياته الـ(5374) عن الرسول خلال سنتين. فأبو هريرة رغم توثيق بعضهم له، بموجب توثيقات خاصة أو عامة باعتباره أحد صحابة الرسول، لكن مازالت تلاحقه تُهم واستفهامات، حول كثرة رواياته، مقارنة بما رواه المقربون من صاحبة الرسول، الذين تراوح معدل رواياتهم، بين (500- 600) حديث. خاصة ما رواه الإمام علي، الملتصق بالنبي منذ هبوط الوحي، وعاصر كل صغيرة وكبيرة في حياته، فلم يرو سوى (536) حديثا!!. بل أن أبا هريرة متهم بالوضع عندما روى أحاديث انحاز بها لمعاوية ضد خصومه ومناوئيه. فكيف تسنى له روايات كل هذه الأحاديث؟ والمعروف عن النبي صمته، وقلة حديثه. لكن المعلم استطاع بلباقة خطابه أن يرسم صورة مثالية للصحابي أبي هريرة، عبر رواية

تاريخية، لا يمكن أن تكون شاهدا على كلامه. لكن الأطفال حملوا بعد سماع قصته انطباعا إيجابيا راسخا، سيؤثر لا شعوريا في مواقفهم وتقييمهم للرجل فيما بعد، وسيدافعون ببراءة عن قوة حافظته باعتبارها استثناء بسبب دعاء النبي له، وأصبحت هذه القضية بالنسبة لهم حقيقة مطلقة، استطاع الخطاب التربوي والنفسي تمريرها وترسيخها، دون الالتفات لدور النص في أصل وجودها وصدقيتها. فنحن قبل رواية أبي هريرة ما كنا نعلم أن النبي قد خصه بمعجزة قوة الحافظة، وسلامة الذاكرة، مهما أمتد به العمر. فالنص هو مصدر هذه الحقيقة، غير أنه تستر على دوره في وجودها.

روى المعلم بأسلوب تمثيلي رواية يتحدث فيها أبو هريرة، كيف استطاع حفظ كل هذا العدد من الأحاديث، فقال: دعا النبي أبا هريرة، فدعا له بالحفظ!! يقول أبو هريرة: فصرت أسمع كلام النبي وأحفظه ولا أنساه!!!. وعندما نقرأ هذا النص التاريخي، يمكننا بسهولة كشف آليته في تمرير ما يريده، والتستر على ما يبغي التستر عليه:

أولاً، لا قيمة لأي توثيق يرويه صاحبه، بل ويتهم كل من يروي توثيقا لنفسه. فمن يدعي أن النبي خصه بدخول الجنة، أو بالحفظ وعدم النسيان، أو أي ثناء، أو امتياز أو حقوق اعتبارية، استثنائية، ولم يروه غيره فلا قيمة له إلا بشروط صعبة، وبعض الفقهاء يتوقف في رواياته، وقد يسقط اعتباره لدى بعضهم. والراوي هنا هو أبو هريرة ذاته، وهو الذي يقول دعا لي رسول الله بالحفظ وعدم النسيان، ولا طريق لنا آخر للتأكد من صحة عمل الرسول ودعائه له. فلا قيمة معرفية لروايته، ولا يترتب عليها أي أثر توثيقي. ويمكن اسقاطها بسهولة. ولا يقال أن الرجل كان ثقة في المرحلة السابقة فما يرويه فيما بعد صحيح. لتوقف وثاقته التي جرحتها كثرتها، على النص ذاته. لأن كثرة الرواية بحد ذاته علامة تضعيف للراوي.

ثانيا: أعطت الرواية مفهوم الصُحبة صفة قدسية، جرّدت الصحابي من خصوصياته، وزكّت جميع أعماله وسلوكه وتصرفاته، مهما كانت. ومنحته استثناء، لا لشيء سوى صحبته للرسول!!، وهذا مرفوض وإن قال به بعضهم. فكل

شخص بما فيهم الصحابي مرهون بعمله واستقامته.

ثالثا: جعلت الرواية من حافظة الراوي استثناء للطبيعة البشرية. وهذا لا يمكننا الاستدلال عليه موضوعيا. خاصة أن حافظة الإنسان تتآكل مع تقادم عمره. ولا يمكن الاستدلال عليها بكثرة رواياته، لأنها مصادرة على المطلوب.

رابعا: أوحت الرواية بخصوصية أبي هريرة عند النبي، حتى فضّله على جميع الصحابة حينما خصه بهذا العدد الكبير من الروايات التي لم يروها أحد غيره. بل وعاقبه وضربه عمر بن الخطاب بمطرقته في عهده، ومنعه من التحديث. والأهم أنه ليس من السابقين الأولين، ولم يلتق الرسول سوى سنتين ثم غادر المدينة، وتحوم حول رواياته شبهات كثيرة، إلا أن شرعية سياسة الخلفاء الأمويين متوقفة في بعض مقاطعها على رواياته. وهذه هي أهميتها. وبعضها الآخر فيها طعن وتشكيك بمناوئيهم، فهي سلاح ماضٍ ضد خصومهم. فمن يدافع عن رواياته إما متواضعا في وعيه أو يقصد ذلك بدوافع طائفية ومذهبية.

إن خطاب المعلم حصّن طلابه ضد أي شكوك تواجههم مستقبلا، وسوف يكون منطق التبرير سلاحهم وهم يواجهون كثرة الشكوك حوله. بل سوف لن تستفزهم رواياته مهما كانت غريبة أو مضطربة أو متحيّزة. فاستطاعت الرواية، توثيق مطلق روايات أبي هريرة. بما فيها الروايات الموضوعة من قبله. أو التي نسبت له. حيث أصبح مصدرا روائيا. فالخطاب هو الذي مهّد لتزكيته، واقصاء جميع الأسئلة والاستفسارات حول وثاقته ورواياته رغم قِصر المدة التي التقى بها النبي.

إن خطاب المعلم كان نموذجا للخطاب الاستراتيجي، المؤثر، عندما نجح في إيصال رسالته، حداً امتلك عقول الأطفال، وترك لديهم انطباعا مثاليا عن صحابي طالما أثيرت حوله الشبهات.

وأما الرواية التاريخية المروية عن أبي هريرة فقدت حققت ما يصبو لها منطوقها، عندما صرفت الأنظار عن كل ما يسيء لسمعته. فاكتسب أبو هريرة مصداقية خاصة لدى الرسول، رغم عدم وجود دليل على صحتها سوى روايته. لكنها غدت حقيقة مطلقة، في ظل رثاثة الوعي، وقوة حضور المنطق الطائفي، حينما تسترت على

دورها في وجودها.

إن ما يهم في هذه الرواية ما توارى خلف النص. فقوة النص لا تقاس بمنطوقه وما يبوح به، بل بما يضمره النسيج اللغوي للنص، ودلالاته التي يتستر عليها ظاهر الكلام. الرواية كانت اعترافا صريحا بالشكوك التي تحوم حول أبي هريرة، ومدى قلقه وهي تزعزع من مصداقيته كصحابي معروف. وهذا لم تفصح عنه الرواية علانية، لولا النقد والتنقيب. ولولا قوة الخطاب التي استولى على عقول الطلاب قبل أن يفيقوا لوعيهم. كما تؤكد هذه الرواية تشبث أبي هريرة برواياته، وعدم تنصّله عنها، لكنه بحاجة لغطاء شرعي يمرر به أجندته، فوضع هذه الرواية حسبة. أي أن حركة الرجل ورواياته كانت تسير ضمن توجه سياسي – ديني هو بطله ومصدر شرعيته، في مقابل مزيد من الامتيازات.

وخلاصة الشاهد، أن النص التاريخي تستر على دوره في خلق حقيقة أسطورة ذاكرة أبي هريرة، ومكانته الخاصة عند الرسول، وراح المعلم عن قصد أو غير قصد يتكلم لا بلسان أبي هريرة بل على لسان النبي، وكأن روايته غير موجودة، والنبي يخاطب الطلاب مباشرة. وهنا نقطة قوة النص حينما ينجح في إخفاء دوره في وجود الحقيقة.

كما استطاع الخطاب بما أوتي المعلم من قدرات فائقة، على فرض أبي هريرة قدوة، ومثالا، يتمناه كل شخص لنفسه. إذ لعبت تعليقاته العاطفية دورا كبيرا في ترسيخ هذه الحقائق. حيث كان يقطع الرواية بين فترة وأخرى، ويتلو كلمات التمنى، والتعجب والانبهار، مثل: ا"الله، الله، مَن مثل أبي هريرة في قربه من رسول الله". "يالك من صحابي جليل ضمنت مكانتك بالجنة وقربك من رسول الله"، "من مثلك يدعو له الرسول بهذا الدعاء"، وكان ينفعل مع كلامه، وكأنه قد عاشر الرجل عن قرب. فكان ممثلا بارعا، وأسلوبا فريدا في قوة تأثيره.

الخطابات المزوّرة إحدى أسباب تخلفنا، لقوة حضورها، وتشبث الناس بها. بل أن حركة المجتمع كما التاريخ عندنا تقوده نصوص، دينية أو تاريخية، صحيحة أم ضعيفة، ويبقى النهوض رهان الوعي، الذي بات يتأرجح بين مصالح سياسية،

وأخرى طائفية، وثالثة شخصية ويبقى الشعب الخاسر الوحيد وهو يعيش أوهام النجاة والتفوق في ظل انحطاط حضاري مرير.

وما رواية أبي هريرة سوى مثال لطوفان من الروايات التاريخية، على مختلف المستويات، وعلى جميع المقاسات الطائفية، والمذهبية، والعنصرية.

النص وخطابات النفي

تقدم أن الخطاب يتنوع في مراميه، وتقنياته وأساليبه وبنيته وأهدافه ورسالته. وثمة فرق بين الخطاب العلمي والفكري والثقافي والديني والآيديولوجي والعاطفي. وتباين في تأثيره، حسب شروطه وضروراته. لكن مأسسة الخطاب، مطلق الخطاب، تمنحه قدرة أكبر على التأثير، عبر استقلاليته، وسلطته، ومحدداته وقوانينه. ويحقق أوج نجاحه عندما تتبناه مؤسسات إعلامية وتربوية ودينية، حكومية وغير حكومية، تسعى لانتشاره، والدفاع عنه. كالخطابات السياسية والثورية والدينية والتجارية والاستعمارية والطقوسية، خاصة بعد ثورة التقنيات الحديثة، وتطور مختلف وسائل الإعلام، المرئي والمسموع والمكتوب، وانتشار مواقع التواصل الاجتماعي. كما طوّر الإعلام أداءه بتوظيفه معطيات العلوم الإنسانية، والاستفادة منها في دراسة أنجح أساليب التأثير. فاتسعت فرص انتشاره. غير أن انتشار الخطاب لا يتوقف دائما على وجود مؤسسات إعلامية تتبناه، بل يحقق الخطاب الديني والطقوسي حضورا مميزا من على منابر الوعظ والإرشاد. مستغلا روحية الأجواء، وطقسنة الشعائر، واندماج المتلقي بالعقل الجمعي. فيأتي الخطاب مؤثرا، وتصبح للكلمة سحرها، وللرواية الدينية مفعولها، وتأثيرها المباشر. فللمكان قدسيته ودوره في تأثير الخطاب، حداً يتعذر على المتلقي فرز الضعيف من النصوص، بفعل روحانية الأجواء والعقل الجمعي. فالواعظ يختار لرواياته أجواء مناسبة، خاصة الرواية التي يتعذر عليه الاستدلال على صحتها علمياً، فيكتفي بأية إشارة توثيقية، مستغلا جهل الجمهور بمناهج توثيقها. فمنبر الوعظ والإرشاد في أماكن العبادة والصلوات والمناسبات أخطر في تأثيره، وأقدر على تشكيل العقل وصياغة الخطاب. بل أن عقل المسلمين هو نتاج منبر الوعظ والخطابة، وهذا أحد أسباب تخلفه، عندما يتلقى الفرد خطابا دوغمائيا، متزمتا، متطرفا، مغلقا، والذي بات صفة ملازمة، رغم وجود خطاب معتدل، متوازن. وثالث، رحب منفتح على جميع الآفاق المعرفية. فالتفاوت يعود إضافة للوعي والمصالح الدينية والشخصية والسياسية، إلى طبيعة النصوص، وإمكانيات التأويل التي تستفيد من مرونة النص

وثراء دلالاته. وللسبب ذاته تجد بعض الخطابات تفرض نفسها حقائق مطلقة، ونهائيات، في مقابل خطابات مرنة، تستوعب وجهات النظر، قادرة على تجديد نفسها.

ثمة حقيقة تاريخية، أن صدور النصوص والروايات المنسوبة للرسول لم تتوقف بعد وفاته، واستمرت تلبّي حاجة المرجعيات الفكرية والعقيدية والسياسية. بل واشتملت هذه الروايات أخبارا غرائبية عن الخلق والموت وحياة القبر والآخرة. وراحت تفرض محددات وشروطا للنجاة يوم المعاد تكرسها لهذا الطرف أو ذاك، من خلال ما تقدمه من تفسيرات وتأويلات للكتاب الكريم. أو تستقل عنه بتفصيلاتها، وتؤسس لعقائد ورؤى جديدة. وتفرض رقابتها على الحقيقة. فالمذاهب والفِرق لم تعد مجرد اختلافات اجتهادية حول المسائل الفقهية، بل أصبحت تمثل قراءة وفهماً للدين، له خصائصه ومعالمه، وقدرته على التنافس، لاحتكار الحقيقة وسبيل النجاة في الآخرة. فحطّم خطاب الفرقة الناجية أواصر المحبة والأخاء الديني والإنساني. وزرع روح الكراهية والحقد. وهي صفة ملازمة للفِرق والمذاهب، لا تختص بدين دون آخر. غير أن خطاب المذاهب والفِرق الإسلامية مشبّع بالسياسة، أعاد قراءة الدين وفقا لرؤيته. ومن يتابع تطور الفكر العقائدي عبر القرون الأربعة، ويدرس ظروف نشأتها، يصاب بالذهول، حينما يكتشف خداعها وأوهامها وبشريتها، وتارة تكون أبعد شيء عن المقدس في حقيقتها. ومن يعتقد أنه على حق وغيره على باطل، ما عليه سوى العودة لتاريخ الفِرق والمذاهب الإسلامية بموضوعية وتجرد تام، ليرصد بنفسه بشريتها، وتاريخيتها، وأوهامها، وخداعها، تأسيسا ووجودا واستمرارا. فالعقيدة شأنها شأن أي كائن تبدأ صغيرة، بسيطة، وربما ساذجة ثم تتطور. بعضها يموت، وبعضها يقاوم التحديات عندما تجدد العقيدة خطابها. أو تتبناها سلطة دينية أو سياسية.

لقد أمعنت المذاهب الإسلامية في تشويه معالم الدين وهي ترفع شعاراته. وقامت بتحطيم بنيته، بعد أن أعادت قراءته بما يخدم متبنياتها العقيدية وفق مقاساتها ومصالحها. وأختزلته بها وبرموزها. فالمذاهب اليوم دين في مقابل دين، وليست وجهة

نظر إجتهادية في مقابل أخرى كما هي حقيقتها. حتى بات التفكيك بين الخطاب الديني والمذهبي، بنظر عامة الناس، مستحيلا لولا الجهد النقدي الذي يعري حقيقتها. فهم لا يعرفون شيئا عن تاريخيها ومسارات تطورها. لقد تأسست المذاهب الإسلامية تكريسا لموقف الصحابة من السلطة، وهو موقف سياسي، لم ينشأ على قاعدة فكرية أو عقيدية. بل نزاع تمت إدارته بجدارة وفق اللعبة السياسية، ولم تكن ثمة مرجعيات فكرية وعقيدية (آية أو رواية صريحة) آنذاك تحسمه. لذا خمد بعد مبايعة طرفي المعارضة، الأنصار وأهل البيت بزعامة الإمام علي للخليفة الأول أبي بكر بن قحافة. ولو كانت هناك نصوص كافية، وإن لم تكن واضحة وصريحة لاستمر فتيل النزاع، لكن عدم استمراره دليل على عدم وجوده. لأن السياسة من المواضيع التي سكت عنها الخطاب الديني، ولم يتطرق لها الكتاب الحكيم وأهمل تفصيلاتها النبي الكريم ولم يصدر عنه أي شيء، كي تواكب حاجات المسلمين، ارتكازا لمبادئ الدين وأحكام القرآن.

لكن النزاع عاد بعد استشهاد الإمام علي، وهذه المرة حول شرعية أصل خلافة الخلفاء. فكان السؤال: إيهما أحق بالخلافة شرعاً: أبو بكر أم علي؟. وهو سؤال عن الدليل الشرعي. وعن وجود آية أو رواية صريحة، أو أية مرجعية شرعية تحسم النزاع. وهو مفقود بالضرورة. فلجأوا لمراكمة شواهد لترجيح أحد الطرفين، فبدأوا بتأويل الآيات، وتنازعوا حول مصاديق آيات الفضائل، لكنها محدودة، لا تنفع على المدى البعيد، فلجأوا لروايات الفضائل، وهي أيضا قليلة وشاملة، فجميع الصحابة من الأولين السابقين، وثمة ما يؤكد شمولهم بروايات الفضائل، فبدأت مرحلة وضع الروايات، ونسبتها لرسول الله، فكانت تتدفق. ثم جاءت مرحلة التنظير الكلامي، وراحت مقولاته تستميت في الدفاع عن عقائد الطائفة، والهجوم على خصومها. فالمذاهب تأسست على موقف سياسي، واضطرت إلى إعادة فهم الدين، وتشكيل منظومة دينية بخصائص مذهبية. أي أنها قامت في تشييد هيكلها الديني على فتات البنية الحقيقية للدين. فالدين أصبح نسخة مذهبية طائفية، بمعنى أن الطائفية (ليس بمعناها السلبي بالضرورة)، صارت مقومّا أساسا للدين بنسخته الجديدة، فيعود

الدين نسخه أخرى عند انتزاعها. أي أن كل مذهب يختزل الدين به، ويحتكر الحقيقية وسبل النجاة، ويحرم الآخر منهما.

الدين بحد ذاته لا يقبل التشظي والاختزال والاحتكار. له حقيقة واحدة، تتعدد طرقها بتعدد أنفاس الخلائق. فالحقيقة الكبرى/ مبدأ الوجود / العلة الأولى / الخالق / الله / منفتح على جميع خلقه، قريب منهم، يتعهدهم برحمته وعطفه، وهذا شعور كل من يعيش ومضة الإيمان الخالص، بعيدا عن تشظيات الخطاب الطائفي، الذي يسلبهم كل أمل بعيدا عن رؤيته. وقد لا تجد قلباً يخلو من إله، يعبده بخشوع، يلجأ له في شدائده، ويأمل في عفوه لحظة الضَعف. وهذا مرفوض مذهبيا، فالحقيقة بالنسبة لهم واحدة، لا يدل عليها سوى طريق واحد. ولا نجاة لأحد سواهم. لقد قام علم الكلام الإسلامي باعادة تشكل العقل المسلم وفقا لمقولاته التي هي تجليات طائفية بامتياز. فتأسس الدين تأسيسا طائفيا - سياسيا، شعر المسلم بهذا أم لم يشعر. لكنها الحقيقة، فكل المنجزات المعرفية للمسلمين هي تجلٍ للصراع السياسي. ففكر المذاهب والفرق احتضن الصراع الأول وأسس عليه معارفه، فجاءت منجزاتهم دعما ودفاعا عن شرعية أحد طرفيه. وأمامكم كتب العقائد، والمدونات الفقهيه، وتفسيرات المذاهب لمعنى المؤمن، وشروط الإيمان، وشروط قبول العمل الصالح ودخول الجنة، والمذاهب التي تنفي إيمان المذاهب الآخرى صراحة .

خطاب التنافي

إن منطق الفرقة الناجية لا يسمح بأية تسويات عقيدية مذهبية، بل ذات الشعار يكرسها، وما تسمعه عن التسامح الديني، والتعددية الدينية، ما هي سوى شعارات مخادعة تخفي حقيقتها، وتتستر عما يريده الخطاب الطائفي حقيقة، باعتباره رسالة يريد إقناع المتلقي بها، وأداة لاقتحام خصمه الديني أو الطائفي. إن كل ما كتبته عن التسامح الديني، وتقسيمه إلى تسامح حقيقي وشكلي، وما كتبته عن التعددية الدينية ومشروعيتها، هنا وفي مختلف كتبي ، كنت بصدد خطاب جديد، ينتمي

لذات الدين، بعيدا عن تمذهب الخطاب وطائفيته، كي يكون فهما للدين وفق حاجاتنا الزمانية والمكانية، لا وفق ضرورات المذاهب والفِرق الإسلامية. فلا معنى للحديث عن تسامح ديني وتعددية دينية من داخل الفضاء الطائفي، بل ويتنافى معه، فكيف نطلب من المذهب الديني القائم على شخصنة الدين، أن يحمل بذور فنائه؟. الخطاب الطائفي يرفض التسامح الحقيقي، ويطمح في تسامح شكلي لا يغامر معه بأية واحدة من امتيازاته الدينية في احتكار الحقيقة، وحصر النجاة به.

إن خطابات الوحدة والتسامح التي ترددها المذاهب، لا تمت للحقيقة بصلة، سوى شعارات ماكره، مخادعة، تحمل طابعها السياسي، وتضمر ما ينفي التسامح. بل أن خطاب التسامح والوحدة الإسلامية يكرّس التفوق، والخصوصية، ويرفض بطبيعته التسويات المذهبية والدينية. إن التسامح وفق المنطق الديني قبل تمذهبه ممكن، لوجود خيارات تساعد عليه، عندما لا تنتفي حقيقته بانتزاع بعض خصوصياته. فيكون خطاب التسامح والتعدد صادقا، ليس فيه مواربة. فعندما يدعو القرآن خصومه للتسامح في دائرة عبادة الله دون غيره، سوف لن يخسر حقيقته بتجريده من باقي خصوصياته، لأن التوحيد هدف حقيقي للدين: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)، فيكون التسامح بموجب الآية تسامحا حقيقيا وليس شكليا، لأنه اعتراف حقيقي بالآخر / الخصم / أهل الكتاب. بل أن نفس الآية هي اعتراف به. فعندما تخاطب شخصا، وتعلن كامل استعدادك للتنازل عن بعض خصوصياتك، من أجل هدف مشترك أكبر، يصدق أنه اعتراف حقيقي. وهذا مستحيل في الخطاب الطائفي، لأنه قائم على نفي الآخر، ونبذه، وحرمانه من النجاة والفوز يوم المعاد. فكيف يعترف به، ووجوده قائم على نفيه. كل المذاهب الإسلامية فرضت وجودها من خلال نبذ الآخر، ولم تتضح معالمها الحقيقية إلا بإقصائه وتكفيره. العلاقات المذهبية قائمة على تأكيد وتقديس الذات ونفي الآخر. فليس هناك معنى للتسامح الحقيقي سوى نفي الذات. فتكون الخيارات أنطلوجية، تضعك بين الوجود والعدم. وهذا يستثنى

المذاهب العلمية التي تأسست على فهم آخر وقراءات مغايره للنص الديني. والمقصود به خصوص المذاهب التي تأسست على موقف سياسي مسبق، فصار قوامها التحيز في فهم النص، وتفسيره وتأويله. فجميع التفاسير تاريخية منحازة بشكل مباشر أو غير مباشر لرؤية سياسية ما. بل وحتى كتب اللغة تمنح بعض الكلمات والمفاهيم معانٍ مذهبية وطائفية، كتفسير معنى الخمس، أهل البيت، وكغيرهما من المفردات القرآنية.

الخطاب والآخر

الخطاب الطائفي خطاب معبأ ضد الآخر، وحقوقه الدينية، فيشكّل خطرا حقيقيا على مبادئ الدين، وقيم الإنسانية. لكن للأسف أن الاتجاهات الطائفية الدوغمائية صارت أكثر عنت وخطورة على المجتمع، خاصة مع تسلق دعاة التكفير والتطرف لوسائل الاتصال الحديث، وتربعهم على منبر الوعظ والإرشاد الديني، وحجم الدعم المادي.

الخطاب الطائفي قائم على نفي الآخر، بل ونفي الدين، حينما يحتكر الحقيقة، ويمارس العنف والإرهاب ضده، ويعتبر نفسه، شاخصا على الحق والحقيقة، متناسيا دور النص والخطاب في وجودها. فيلغي أكثر من أربعة عشر قرناً من التنظير العقائدي، ويتصور أن ما يؤمن به يعكس تمام الحقيقة. لقد استغل الخطاب الطائفي إمكانيات الإعلام الحديث لتكريس التعصب والغلو والكراهية والحقد وروح التشظي.

لا فرق بين الخطاب الديني والخطاب الطائفي والمذهبي من بعض الجهات. كلاهما خطاب نفي، قائم على رفض الآخر وحرمانه، مهما كانت ضآلة النفي وتجلياته. بل النفي هو مقتضي التفاوت الدلالي بين خطابين. ويُقصد بالنفي الأعم من الإلغاء. غير أن الفارق بين الخطاب الديني الحقيقي، والخطاب الطائفي، أن النفي يمثل تمام حقيقة الثاني، ويمثل معالم وجوده، فهو لا يُعرف إلا به، وهذا سر رفضه للتسامح الحقيقي، لأن في تبنيه نفي للذات واعتراف بالآخر، لأنها قائمة على نفي، والاعتراف به نفي لها بالضرورة. فخطاب التسامح الذي تتبناه الفِرق والمذاهب الدينية هو تسامح شكلي، يؤكد الذات وينفي الآخر. لكنه يتسامح معه منّة وتكرما، من أجل عيش مشترك، وحياة يسودها السلم والأمان. بينما يستطيع الخطاب الديني تبني التسامح الحقيقي بجدارة. لأن الخصوصية لا تمثل تمام حقيقة الدين، بل له حقيقة أخرى يمكنه التفاوض حولها، وقبول الآخر في ضوئها. (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ) . وهذا تسامح ديني حقيقي،

وليس تسامحا شكليا، فثمة قواسم تسمح للدين الحقيقي بالتسامح الحقيقي.

اتضح مما تقدم لا معنى للتسامح الحقيقي بين الفِرق والمذاهب الدينية، فعندما يقرر الشيعي التسامح حقيقة مع السني، هل سيتنازل عن مبدأ الإمامة التي هي تمام حقيقة التشيع؟ وعندما يقرر السني التسامح مع الشيعي هل ينفي شرعية الخلفاء، ومنطق السلطة الذي يمثل تمام حقيقته؟ فالتسامح الحقيقي غير متصور بين مختلف المذاهب الدينية. فإذا كان النفي أساس قيام الذات، فإن الخصوصية تمثل تمام حقيقتها. والخصوصية هنا ليست مطابقة الواقع ونفس الأمر، بل ما يتصوره المذهب عن نفسه. ولا يخفى الفرق بين حقيقة الشيء خارجا، وتصوره في الذهن. فالمذاهب الدينية قاطبة تعيش أوهام الحقيقة، وما الحقيقة سوى ما يتصوره الإنسان عن نفسه وعن الآخر في ذهنه، وفقا لخلفيته وقبلياته.

الخطاب الطائفي لا يؤمن بالتسويات، ويرفض التسامح مع الآخر حقيقة. وخطابات الوحدة والتسامح، من أشد الخطابات تمسكا بالطائفية والاختلاف. فهي خطابات سياسية، تريد انتزاع اعتراف حقيقي بها، وتأكيد خصوصيتها ونديتها، وعدم اعترافها بالآخر علناً.

دأبت إيران منذ سنة 1982م على إقامة إسبوع الوحدة، من 12 ربيع الأول، تاريخ ولادة الرسول وفقا لتقويم المذهب الرسمي، إلى يوم 17 من نفس الشهر، تاريخ ميلاد النبي وفقا لتقويم المذهب الشيعي، تتخلله لقاءات ونشطات وحدوية، أهمها مؤتمر الوحدة الإسلامية، حيث يتناوب فيها رجال السياسة والدين من مختلف المذاهب المؤيدين للثورة الإيرانية على منصة الخطابة، يشيدون بالوحدة الإسلامية ويؤكدون ضرورتها والتزامهم بها. وأسبوع الوحدة مقترح آية الله الشيخ حسين علي منتظري، وكانت كلمته مسموعة، واسمه يتردد في أروقة السياسة وشعارات المتظاهرين وصلوات الجمعة، حينها كان نائبا للخميني قبل أن يتمرد عليه ويعلن براءته من سلوك قوى الأمن والقضاء، حيث اكتظت السجون بالخصوم السياسيين، فبات الخصم مفهوما فضفاضا ينطبق على جميع مظاهر التمرد السياسي ولو بكلمة انزعاج من الوضع. وكان رد فعل السلطة السياسية والدينية

المتمثلة بالخميني جردت المنتظري من كل امتيازاته، وفرضت عليه إقامة جبرية، لم تنجح في زعزعة مواقفة، وبقي يلاحق سلوك رجال الدولة وتصرفاتهم، وهو المنظّر الأول لولاية الفقيه المطلقة. وقد تراجع عنها خلال فترة الحصار. وقال قولته: ولاية الفقيه المطلقة نحن صنعناها، والآن نتراجع عنها.

ومؤتمر الوحدة نموذج حي لخطاب الوحدة والتسامح الديني، يمكن دراسته نقديا للتعرف على حقيقته، ومدى وفائه لمبادئه: إن الإعلان عن المؤتمر، يعتبر بحد ذاته اعترافا صريحا بالانقسام. وإقامته تكريس للخصوصية والمذهبية. فتوقيت المؤتمر ينبغي دراسته ضمن ظروفه، حيث تعرضت إيران لحصار سياسي، اقتصادي، إعلامي خلال حربها مع العراق، فحققت من خلال المؤتمر أهدافا سياسية ودينية، حيث استطاعت فك الحصار الشعبي عنها، بعد أن يئست من فك الحصار السياسي والإعلامي والدبلوماسي. فكل من حضر المؤتمر عاد بانطباع إيجابي، وتحول بشكل وآخر منبرا إعلاميا للدفاع عن الثورة الإيرانية.

كذلك استطاعت إيران أن تنتزع اعترافا بالمذهب الشيعي، عندما وافق بعض علماء المذاهب الأخرى المشاركة بالمؤتمر. فانقلب موقفهم من التشيع، من خصم مذهبي - سياسي، إلى ند مذهبي وديني حقيقي، فرض نفسه من خلال المؤتمر.

ما يهمنا أن خطاب التسامح، ينفي التسامح الحقيقي ويرفض الاعتراف بالآخر، وخطاب الوحدة ضد الوحدة، حينما يتشبث بالانقسام والتشظي. الوحدة الحقيقية شعور عملي واعتراف صادق بالآخر كشريك بالحقيقة. وهذا لا يحتاج إلى مؤتمرات، ولا شعارات وحدوية، ولا تبني إعلامي للتسامح وقيمه ومبادئه، بل يحتاج إلى مشاعر مخلصة. وهذا منتفٍ، لأن شرعية كل مذهب قائمة على خصوصيته، التي تقتضي نفي الآخر، واحتكار الحقيقية. ولا وحدة بين المذاهب الإسلامية ما لم يعد كل مذهب تشكيل مرجعيته الفكرية بعيدا عن الخصوصية وخطاب النفي، ويعيد تشكيل وعيه وفق أسس دينية وقيم إنسانية. ومهما تباعدت المذاهب، لكن الإنتماء للدين يوحدها. ويمكن لها أن تتوحد داخل إطار ديني شريطة التنازل عن خصوصياتها أو بعضها، وما الخصوصية كما تقدم سوى أوهام الحقيقة. وهذا

يتوقف على مدى مبدئيتها، وصدقيتها في التعامل مع الخالق وتبني مبادئ وقيم الدين. والمدهش أن المذاهب تعي هذه الحقيقة، ولا تخفى عليها، فقدمت فهما للدين، يكرّس خصوصيتها.

إن الثقافة الفارسية كغيرها من الثقافات الطائفية قائمة على رفض الآخر، ونبذه وتكفيره، فكيف تدعو لوحدة حقيقية قبل أن تقوم بمراجعة حقيقية لتراثها، وثقافتها. ففي نفس أسبوع الوحدة تقام احتفالات دينية - شعبية واسعة تدين الآخر، بدءا من الخلفاء. ولا يتخلى الإيراني عن منطق اللعن، وهو يؤدي طقوس ما يعرف بزيارة عاشوراء، التي يمثل اللعن مئة مرة للخلفاء، لأول والثاني والثالث ومعاوية الرابع ثم يزيد خامسا، جزءا مقوما لها. ورغم تعدد المذاهب الإسلامية إلا أن الدستور الإيراني نص على المذهب الشيعي الجعفري الأثني عشري مذهبا رسميا للبلاد؟ وهذا شاهد دستوري يدين إيران في دعواتها الوحدوية باسم الدين الإسلامي، ويمكنها أن تدعو لوحده سياسية. والمكتبة الفارسية كغيرها تكرّس الكتاب الطائفي بكثافة عالية.

وبالتالي: الخطاب الطائفي، خطاب إقصائي، ماكر، مخادع، ينبذ الآخر ويتستر بشعار التسامح. يضطهده ويدعوه للوحدة والتقارب. فلم يشهد التاريخ انحلال دين أو مذهب بآخر. مما يؤكد أن الخلافات الدينية خلافات وجودية. أي يتوقف عليها وجود الدين والمذهب، فالتنازل والتسويات تعني نفي الذات. وهو مرفوض أساسا من قبل الجميع.

نعود للروايات الموضوعة: لا يكتب للدين والمذاهب الدينية البقاء ما لم تمتلك مقومات فكرية وعقيدية، عابرة للزمان والمكان، إما ذاتيا، أو من خلال قابليتها لتجديد أصولها وخطابها. فممارسة السياسة تساعد على انتشار الدين والمذاهب الدينية. والقاعدة الفكرية والعقيدية، تضمن لها مقاومة التحديات. ولما كان النص والروايات الدينية والتاريخية تمثل الرافد الرئيس للفكر الديني عموما، لذا تلعب الروايات الموضوعة دورا كبيرا في تلبية ضرورات عقائد الفرق والمذاهب، أما تأسيسا، أو تأويلا وشرحا وتأويلا. ولعل أسس الفكر العقيدي الطائفي قائم على

نصـوص موضـوعة تمـت صـياغتها بشـكل يخـدم التوجهـات المذهبيـة والطائفيـة. الخطاب الطائفي يستظل بالنص، ويتبنى رسالته. وهنا يكمن خطر الوضع الذي يفرض علينا تأسيس منهج نقدي لدراسات النصوص الدينية والتاريخية.

ثمـة حقيقـة، لا يمكـن التـوفر علـى فهـم صـحيح للـدين ونصـوص الكتـاب الكريم، من زاوية نظر طائفية، تحد من مرونته، وقدرته على الاستجابة لمتطلبات الحياة.

النص وخطاب المعارضة

ما إن انتهت مرحلة نزول الوحي بوفاة النبي، بدأت مرحلة تأويل النص المقدس، وتزوير الوعي الديني، بدوافع شتى، أخطرها السياسة حينما تفرض نفسها على التأويل، فيغدو نصا جديدا، وتفسيرا رسميا يصادر النص الأول، ويعيد تشكيل الوعي. وتارة تدفع ضروراتها باتجاه وضع الأحاديث، ونسبتها للرسول الكريم. وثمة نصوص لا يمكن الجزم بصحة صدورها لعبت دورا خطيرا في عالم السياسة، سواء في عهد الخلفاء، أو في عصر الدولة الأموية. وكما أن ثنائية السلطة والمعارضة كانت وراء التمادي في تأويل الآيات وتزوير الوعي ووضع الروايات، فأيضا كانت السياسة سببا أساسا في نشوء المذاهب والفِرق، وتأسيس مرجعيات فكرية وعقيدية جديدة. فعندما دشن الخلفاء بنزاعهم على السلطة مرحلة الإسلام السياسي، وتسيس الدين. أبقوا على قدسية النص، لشرعنة التأويل، فهو طاقة، يستمد قوته من مرونة النص المقدس وثرائه ورمزيته، ويبقى القارئ ومهارته في توظيفه. فلا غرابة أن يكون التأويل أول مصدر لمراكمة شواهد على شرعية أحد طرفي النزاع على مشيخة المسلمين وخلافة الرسول في بعض القضايا الإجرائية التي تتطلبها ضرورات المجتمع الجديد. فالسلطة عانت في شرعيتها رغم البيعة، وعدم قدرة الطرفين على حسمها وترجيح أحدهما على الآخر، لعدم وجود نصوص حاسمة في قراراتها وشرعيتها، فلم يجد أنصارهما عند استدعاء وقائع الخلافة في نهاية القرن الأول، سوى الشواهد لترجيح شرعية أحدهما. فالدافع للتأويل كان سياسيا بامتياز، وهذا لا ينفي وجود أهداف أخرى. غير أن استشهاد الحسين بن علي عام 60 هـ، كان إنعطافة حقيقية، دخلت معها السياسة مرحلة جديدة، وأصبحت المعارضة ظاهرة، فرضت نفسها على الساحة السياسية، بعد أن كانت متوارية، بلا ملامح، ينقصها الرؤية الحقيقية، واستراتيجية التحرك السياسي المدروس. ثم أخذت تطور أدائها. فدشنت عملها بانتفاضات عسكرية، رفعت شعار: "يا لثارات الحسين". فالمعارضة في زمن الخليفتين الأول والثاني، وشطرا من حياة الثالث كانت مجرد ملاحظات، وتباين في المواقف السياسية دون التشكيك بشرعية السلطة، خاصة مع سطوة عمر

بن الخطاب، وشدته وقمعه. غير أن ظاهرة الفساد التي نخرت جسد الخلافة أجج مشاعر السخط، فانفجرت ثورة شعبية أطاحت بعثمان. وأما في عهد الإمام علي فقد تسبب الخروج على شرعية الخلافة، وشخص الخليفة في سقوط عدد كبير من المسلمين، فكان أول صراع دموي على السلطة.

ويسجل على هذه الحقبة بالذات غياب التسويات السلمية، حيث ركن الجميع للعنف والقتال، الذي كشف عن أصالة الروح القبلية رغم إسلام الجميع. فثمة شعور فوقي لدى قريش طفح في لحظة التفاضل القبلي. فعلي مهما كانت مبدئيته وتقواه وسابقته في الإسلام وقربه من رسول الله، وشرعيته عبر بيعة عامة لم يحظ بها أي من الخلفاء السابقين، لكنه وفقا للمنطق القبلي، لا يرقى للسلطة رغم قريشيته، وهناك من يقدم نفسه، ويرى أفضليته دونه. بل ويعتبر السلطة استحقاقا طبيعا وفقا لمنطق الكبرياء القبلي. وبالتالي لم تكن ثمة معارضة حقيقية في زمن علي بن أبي طالب بل صراع دموي مفاجئ على السلطة. حيث أن طلحة والزبير والخوارج قد بايعوا الخليفة ثم انقلبوا عليه. ومعاوية، كان ممثلا للخلافة، وانشق على شرعيتها. وقد تسبب الصراع في استلاب الوعي، والتباس المفاهيم، فجميع الأطراف المحاربة كانوا من صحابة الرسول أو من تابعيهم.

ويبقى السؤال يؤرق الباحث عن سبب الركون للقتال، فليست ثمة ملازمة بين وحدة الدين ووحدة السلطة السياسية. ولماذا يجب أن تكون الدولة الدينية واحدة، وليست متعددة خاصة مع تباعد الولايات وانعدام المواصلات آنذاك، واختلاف الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم وضروراتهم؟؟. فهل هو التشكيك في مصداقية الحاكم كما بالنسبة لمعاوية؟ أم سببه خيانة البيعة كما بالنسبة لطلحة والزبير وعائشة؟ أم هو منطق السلطة تاريخيا. فالدماء التي سفكت في المعارك الثلاثة غزيرة، وتداعياتها كانت خطيرة. ويبقى كل شيء مواربا وليس ثمة ما يُطفئ الشك والاستفهام.

اتجاهات المعارضة

إذاً فالنقلة الحقيقية للمعارضة في تاريخ المسلمين، تمثلت بموقف الإمام الحسين من بيعة يزيد، حيث رفض البيعة لعدم توفر الشروط اللازمة به، كما صرّح بذلك علانية (...ويزيد فاسق، فاجر شارب الخمر، قاتل النفس المحترمة معلن بالفسق والفجور، مثلي لا يبايع مثله). فحينما وقعت معركة كربلاء لم تكن للخليفة بيعة في عنقه، فلا يصدق أنه شق عصا الطاعة، لأنه لم يكن جزءا من السلطة أساسا كمعاوية، ولم يتحرك صوب الكوفة لولا رسائل بيعة أهلها، ومبايعتهم لسفيره مسلم بن عقيل. فالحسين بثورته أرسى معالم شرعية السلطة، وضوابط الخليفة الشرعي. فيصح أن الحسين بن علي كان أول زعيم سياسي مسلم معارض، وأول من أرسى شرعية المعارضة رغم إسلامية السلطة. غير أن استشهاده، ترك تداعيات خطيرة بقدر ما دفع باتجاه الثورة والعمل المسلح ضد الدولتين الأموية والعباسية، وما زال الثوار يستمدون من **الحسين** معنويات التضحية والفداء.

ويمكن هنا رصد ثلاثة اتجاهات للمعارضة بعد مقتل الحسين، لكل اتجاه معالمه وخصائصه، وطريقته في فهم الحدث وشخصية الإمام الحسين، وربطه بالإسلام، والعقيدة الشيعية خصوصاً، للوقوف على أسباب الوضع، في مجال العقيدة والفكر، والأهم كيف مارس خطاب المعارضة سلطته في ترشيد أو تزوير الوعي، وما هو دور الخطاب في نجاح أو إنكسار المعارضة:

الاتجاه الثوري

هذا الاتجاه لم يعرف الانكسار والإنكفاء والتراجع، بعد مقتل الإمام الحسين. وتعامل مع السلطة بمنطق سياسي براغماتي، يحتمل جميع الممكنات. وثمة لعبة يجب على المعارضة إجادتها، واتخاذ الموقف الصحيح تجاهها. والعمل المسلح جزء منها. خاصة أن المنطق السائد آنذاك هو القوة والعمل المسلح، غير أن خطاب المعارضة ارتكز لديهم إلى قاعدة فكرية وعقيدية، ورؤية سياسية واضحة. وقد استمد قوته من رمز مقدس عظيم، لا تنفد طاقته. فالحسين ابن بنت الرسول، وقتل شهيدا من أجل إصلاح السلطة والمجتمع، وهي قضية متجددة، لا تحدها حدود، وفي كل زمان يوجد ما يبرر تقويم الأمت والعوج، وثمة مبرر مرن يدفع باتجاه الثورة باستمرار. فاكتملت لديهم شروط المعارضة السياسية الناجحة، والقادرة على مواصلة طريق الكفاح، ومواجهة التحديات، رغم استثناء من رفع شعار الثأر والعنف من أجل العنف. فكانت تداعياته صادمة.

وعناصر المعارضة الناجحة هي:

- وجود قضية وهدف يسعى لتحقيقه المعارضون، وهو هنا مواصلة درب الحسين الذي ثار من أجل الإصلاح، السياسي والاجتماعي. (إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا ظالماً ولا مفسداً انما خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي). فيكون هدف المعارضة وخطابها هو تحرير السلطة من استبداد الفاسدين ولو عنوة، أسوة برمزهم التاريخي. وقد تتسع أهداف هذا الاتجاه فتتراوح بين المطالب السياسية العامة، وخصوص استرداد حقوق أهل البيت. وعلى جميع الاحتمالات تكون السلطة وسيلة لتحقيق الهدف، والعمل المسلح أداة لاستلامها. فخطاب هذا الاتجاه خطاب سياسي بامتياز، مارس كافة تقنياته التي قد تضطره لتزوير الوعي، أو استدعاء نصوص وروايات لا دليل له على صحة صدورها، لكنها متطلبات الخطاب وضروراته. والحقيقة أن هذا الاتجاه يمتلك مقومات شرعيته ذاتية، وليس بحاجة إلى مزيد من النصوص والتأويلات. ومصدر شرعيته الحسين وشعاراته وسلوكه الثوري.

- قاعدة فكرية وأخلاقية تتحرك في ضوئها المعارضة، لتكون على بينة من

أمرها، لايسودها غبش التخبط المعرفي. ولو بحدود قضيتهم. والقاعدة الفكرية هي ذات القاعدة التي ارتكز لها الحسين، من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو وجوب حماية أهداف الرسالة السماوية، وفضح العابثين بمقدرات المسلمين. فالسلطة مقدمة لأداء واجب شرعي. فالمعارضة من هذه الناحية على ثقة تامة بمرجعياتها الفكرية العقيدية.

- رمز تاريخي، مُلهِم، في تقواه وورعه وعلمه ووعيه. والأهم في شجاعته وتضحيته، فهو الفرد الذي وقف بوجه جيش يزيد، فانتصر عليه معنويا، ويمكن للخط الثوري استثمار هذا النصر في مواصلة العمل المسلح، للوصول إلى السلطة ومن ثم تحقيق أهداف الحسين.

- قاعدة شعبية، ضمت جميع المحرومين والمضطهدين، من الشيعة بشكل عام، وليس خصوص الشيعة الإمامية. فالحسين كان وما يزال مركز استقطاب يعبّئ الناس تلقائيا، لاقتفاء أثره في التضحية والفداء. بل أنه صار بحد ذاته قضية، تستحق التضحيات.

فخطاب هذا الاتجاه كان ثوريا بامتياز، يرفض الخنوع والتكاسل، ولا يرى أي مبرر للقعود عن الثورة حينما يتوفر شرطها. فليس غريبا أن يتمردوا على بعض الرموز الدينية الكبيرة التي رفضت الحراك المسلح، كتمرد جملة من أصحاب الإمام الصادق ضده والتحقوا بزيد بن علي الثائر الهاشمي. حيث كانت الظروف مؤاتية للثورة لكن جعفر بن محمد الصادق، سادس أئمة أهل البيت رفض القيام بثورة متذرعا بأسباب تخصه.

فالحراك المسلح أكتملت شروطه ومارس دوره بثقة عالية، ولم يضطر لمزيد من التأويل أو وضع الأحاديث (وهذا هو المهم بالنسبة لنا). ولم يحتج لمرجعية فكرية معقدة، فالإمامة الشرعية تقتصر على من يقوم بالسيف لاسترداد حقوقه المهضومة. فطريقهم كان واضحا. وخطابهم كان خطابا ثوريا - سياسيا، ارتبط برموز أهل البيت دينياً. لكن ما تقدم من كلام عن شروط المعارضة السياسية الناجحة، لا يشمل كل من تحرك من الانتفاضات والثورات الشيعية. ويبقى كثير منها مداناً

مهما بالغ في شعاراته وثورية خطابه.

ومهما كانت مواصفات هذا الاتجاه لكنه ليس مثاليا كما ينبغي، وليس بريئا في سفك الدماء، ولا صادقا دائما في شعاراته وموالاته لأهل البيت، حتى وإن كان مخلصا في بداياته، بل كان هذا الاتجاه يتستر على هدفه السياسي، بشعارات الثأر والرضا لآل محمد، بعد فاصلة طويلة عن واقعة كربلاء. ولم يختلف عن غيره في استغلال السلطة واحتكارها. وقد ساعدهم على هذا أن شرعية السلطة لدى شطر من الشيعة وعلمائهم تتوقف على صدقية موالاة الدولة لأهل البيت حينما تتبنى شعاراتهم ولو شكليا، وتسمح لهم بممارسة طقوسهم وشعائرهم. فالقضية بالنسبة لهم رمزية، وهذا يكفي بغض النظر عن جرائم السلطة، كما بالنسبة لموقف علماء الشيعة من الدولة البويهية والدولة الصفوية التي كانت في حرب مع الدولة العثمانية، وكانت بحاجة ماسة لغطاء شعبي وديني ومذهبي يقاوم الخطاب السياسي – الديني للأتراك. فاضطر السلاطين الصفويون لتبني المذهب الإمامي وفسح المجال للغلو الشيعي، من أجل شرعنة الحرب وتعبئتهم ضد الدولة العثمانية ومشيخة الإسلام، وفق معادلة: (نصرة الدولة الصفوية = نصرة للمذهب الشيعي). في مقابل: (نصرة الدولة العثمانية = نصرة لمشيخة الإسلام والمذهب السني). فكلتا الدولتين كانت تمنح الشرعية لفقهاء الإسلام من كلا المذهبين، وجميع الفقهاء كانوا يشرعنون ممارسات السلطان وطغيانه واستبداده وفساده.

وأخيرا، يسجل ضد الخط الثوري، تماديه بالثأر، عندما رفع شعار "يا لثارات الحسين"، حتى سفكت دماء غزيرة، بعضها ظلم وعدوان، وهذا يؤكد الطموح السلطوي لدى الثوار، مهما كانت مواربات الخطاب السياسي، وأن الهدف الأساس في حراكهم المسلح هو السلطة، فالعباسيون عندما رفعوا شعار: "الرضا لآل محمد" اضطهدوا أئمة أهل البيت وشيعتهم بعد تسلّم السلطة.

الاتجاه الفكري – الفقهي

هذا الاتجاه قاده أئمة أهل البيت وأصحابهم من الفقهاء والعلماء والمتكلمين. ابتداء من الإمام علي بن الحسين، حيث ظهرت معالم المدرسة الفقهية الشيعية، التي تجلت بكامل معالمها وألقها وإبداعها في زمن الإمام جعفر بن محمد الصادق. وهذا الاتجاه اعتزل ا السياسة والعمل المسلح، وركن للعلم، لترسيخ وجوده، فيصدق أنه معارضة سلمية، صامتة، خطّت لها طريقا مختلفا. ساعد على ظهور فهم آخر للأحداث التاريخية. فترك مسافة بينه وبين الاتجاه الأول ولم يتبنَ أي خطاب ثوري علناً، لكنه يشارك الاتجاه الثالث في بعض مجالات العقيدة. فتولى، إضافة لجهوده الفقهية والفكرية، بناء منظومةعقيدة محكمة، تمت هندستها بشكل دقيق ومفصّل. يمكن تلخيص معالمها، بما يلي:

- ظهور مفهوم الإمامة الدينية، كنوع من التعويض بعد نكبات الشيعة واضطهادهم وإقصائهم. فهي في بعض أبعادها محاولة للتستر على الهزائم العسكرية المتلاحقة للإمامة السياسية، وعدم قدرة اتباع أهل البيت إثبات النص على خصوص خلافة الإمام علي بنص صريح يصلح أن يكون مرجعية لحسم النزاع بين الأطراف المتنازعة على السلطة تاريخيا. فالإمامة وفقا للرؤية الجديدة ما زالت تمارس دورها الديني رغم فداحة خسائرها السياسية. وهي إمامة تم التنظير لها كلاميا عبر تأويلات قرآنية، إضافة لروايات بدأت تتدفق بعد وفاة كل إمام تتحدث عن الإمامة ومقامها وضرورتها. وهو تدفق متهم لا يمكن الاستدلال على براءته، فالعقيدة محددة قرآنيا، وأية أضافة تفتقرلدليل صريح يدل عليها، فلا قيمة لها، خارج دائرة أتباعها ومعتقديها. فخطاب هذا الاتجاه خطاب فكري – عقيدي، ارتكز لمقولات كلامية، ونجح في تأسيس مفاهيم جديدة، منها الإمامة الدينية. التي أحيت مفهوم الإمامة ومنحت من تبقى من الأئمة شرعية كاملة. فتأييد الإمام أو سكوته عن الاستدلال الكلامي حول الإمامة الدينية، يكرس مصالحه الدينية والسياسية. حيث تطور هذا المفهوم ومارس أدوارا مختلفة. رغم حاجته الماسة في بعض أبعاده لأدلة قرآنية صريحة، وهي مفقودة بالضرورة. علماً أن مفهوم الإمامة تاريخيا مفهوم

سياسي، وكان أصحاب الأئمة قبل التنظير لعصمتهم، يتعاملون معهم كزعماء سياسيين، أو كبار آل محمد، أو فقهاء التشيع، فصراع الصحابة كان صراعا سياسيا، وطُرحت الإمامة في مقابل الخلافة طرحا سياسيا. وأما الإمامة الدينية فجأت لتدارك الفشل السياسي.

- تم صياغة فهمٍ معنوي للنصر، بعيدا عن مقاسات الربح والخسائرالمادية. فالنصر الحقيقي هو أداء الإمام لدوره المرسوم من قبل السماء. ولكل إمام دوره، وما يحسب خسارة عسكرية هو ليس كذلك في نظرها. وهذا الفهم ساهم في شد صفوف الشيعة، ولملم جراحهم، وتدارك انكسارهم النفسي والمعنوي.

- تم التنظير لمفهوم العصمة، حيث نظّر لها عالم الكلام المعروف هشام بن الحكم بحدود سنة 150 هـ، في أواخر حياة الإمام الصادق، ليتدارك بها انهيار قواعده، بعد تمرد الخط الثوري والتحاقه بزيد بن علي وثورته. فمنحت العصمة الأئمة حصانة ذاتية، ثم تطور المفهوم، وصارت العصمة مفهوما مختلفة، على صعيد الموقفين السياسي والديني. فالإمام بموجب عصمته يبقى إماما ثار أم لم يثر. خلافا للفهم الزيدي لمفهوم الإمام الذي ارتبط عندهم بالقيام بالسيف. وبالتالي فعدم استجابة الصادق لأصحابه، وعدم نهوضه عسكريا رغم توفر الشروط اللازمة للثورة، يعتبر موقفا شرعيا صحيحا، فهو معصوم لا يصدر عنه الخطأ.

- نجح هذا الاتجاه باعتبار الأئمة امتدادا للنبوة، بموجب مقولات كلامية، لا دليل عليها من الكتاب والسنة. حيث عالجت العصمة مشكلة الروايات الشيعية التي تعاني انقطاع السند بين الإمام والرسول الكريم. وأصبح الإمام كالنبي له حق التشريع، وأكتفى الشيعة بصدور الرواية عن الإمام لأثبات صحتها، وهنا لعب الوضّاعون دورا تاريخياً، من خلال حجم الروايات الكاذبة والموضوعة التي أسندت زورا وبهتانا للأئمة. ولا أعني الإطلاق أبدا، فربما صدر عنهم بعضها. لكن سلوكهم العام ينفي ذلك.

- نجح مفهوم العصمة في تطويع مفهوم المقدس ليشمل بإطلاقه الإمام، فخرج من دائرة النقد إلى دائرة التعالي والقداسة. بينما كان أصحاب الأئمة، قبل التنظير

لعصمتهم سنة 150 هـ، يتعاملون معهم كبشر وفقهاء وزعماء دينيين، يصدر عنهم الخطأ والاشتباه والنسيان. ورغم تفاخر الشيعة بعصمة الأئمة إلا أنها لعبت دورا سلبيا. وكان بإمكان الأئمة أن يلعبوا دورا تاريخيا مستقبلياً بعيدا عن القداسة والعصمة، فخسر الإسلام نماذج دينية راقية، يمكن أن تؤسس لفهم آخر للدين، وأسلوبه في تجديد خطاباته. لكن أبت العصمة إلا أن تسلبهم هذا الدور العظيم.

- عوّل هذا الاتجاه على الإمام المهدي المنتظر في قيام دولة العدل الإلهي، كوعد قرآني – نبوي، عليه يتوقف الهدف من الخلق والحياة، وفقا للرؤية الشيعية المتعارفة. فباقي الأئمة لهم أدوارمختلفة، ويبقى التعويل في إقامة دولة العدل الإلهي على المهدي المنتظر. وهو خطاب متقن، علق عليه الشيعة آمالا واسعة وما يزالون. ووضع الأئمة خارج دائرة المساءلة والنقد، فلكل إمام دور رباني محدد. وهذا خطاب بارع من حق الأئمة التشبث به للتخلص من مسؤولية التحرك السياسي والعسكري.

فالاتجاه الثاني أسس لجهاز مفاهيمي جديد، أعاد تشكيل وعي الفرد الشيعي، وطريقة تفكيره. وكرّس إنغلاق العقل، بدلا من انفتاحه على الحياة وضروراتها، عندما وفّر رؤية جاهزة لمستقبل متغير لها ضروراته، مما تسبب في انتكاستهم حضاريا، أسوة بغيرهم من المسلمين، الذين جعلوا من السنة وما ينسب للنبي مصدرا وحيدا للمعرفة. فالعقل الذي كان يتحرك داخل هذا الاتجاه عقل مرتبك، خائف يبحث عن أية حلول لتدارك انكساراته السياسية، وردود فعلها التي انعكست على أتباع مدرسة أهل البيت الذين وضعوا آمالهم في غد مشرق بقيادة الأئمة. فأصابهم اليأس والقنوط في الحصول على واقع سياسي يعيد لهم كرامتهم وحيثيتهم، ويخرجهم من دائرة الاقصاء والتهميش. فكان للمفاهيم الجديدة دور إيجابي في تماسكهم. فخطاب هذا الاتجاه أيضا خطاب سياسي في بعض أبعاده لكن بمرجعيات فكرية وعقيدية جديد. بل وصدق أنه خطاب ديني مبطّن سياسياً. فالروايات الشيعية عندما اهتمت بقضية الحسين بعد مقتله، فهذا الاهتمام خطاب معارضة، وتحريض غير مباشر ضد السلطة. وأيضا عندما يحرّم الفقه الشيعي عطايا وهدايا السلطان، فإنه ينشئ قطيعة معه، وهو أسلوب آخر في المعارضة

السياسية – الفقهية. ومثلها حرمة قبول منصب القضاء وولاية الأقاليم وأي منصب رفيع. وهناك استثناءات تفرضها الضرورات.

المهم بالنسبة للبحث أن المفاهيم الجديدة شجعت على وضع الأحاديث ونسبتها للرسول الكريم بعد أن عجز تأويل الآيات القرآنية عن الاستجابة لضروراتهم العقيدية. وليس في ذلك إدانه للأئمة بل لبعض أصحابهم ومريديهم.

إن الاتجاه الأول ارتكز للثورة ولم يحتج لروايات تشرعن تحركاته بعد أن استمد شرعيته من حركة الحسين، فبنى قاعدته الفكرية بعيدا عن الروايات الموضوعة نسبيا ، فحينما يتهم هذا الخطاب بالوضع فثمة مبرر للتأني وعدم التسرّع بالحكم، لعدم وجود ما يكفي من ضرورات لوضع الحديث. عكس الاتجاه الثاني، خاصة وهو ينظّر لمفاهيم جديدة، طارئة على الفكر والعقيدة الإسلامية. فهناك حاجة ماسة للوضع، لا بالنسبة للأئمة، باعتبارهم مصدرا للرواية والتشريع، ولكن لأصحابهم.

جدير بالذكر أن هذا الاتجاه يمثل خط الاعتدال رغم مسؤوليته عن تأسيس مفاهيم عقيدية جديدة تفتقر للدليل القرآني الصريح، باعتبارها قضايا خارقة، لا يمكن الوثوق بها ما لم يدل الدليل القرآني عليها خاصة. ويمثل هذا الخط أصحاب أئمة أهل البيت من الفقهاء والعلماء، ابتداء من أبان بن تغلب إلى يونس بن عبد الرحمن مرورا بزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن يعفور وغيرهم.

النص وفتنة الشعار

تتصف الشعارات بزخمها العاطفي، وقدرتها على تعبئة الناس، وتحريض الرأي العام. وهي من أخطر اللعب السياسية والدينية. يتطلب نجاحها مهارة وخبرة بثقافة المجتمع وتاريخه ورموزه وأولوياته، وطبيعة علاقته بتراثه وقيمه ومبادئه ودينه. تتأثر فاعليتها بظرف إطلاقها وتوقيتها. ويخبو توهجها خارج بيئتها وحاضنتها الثقافية – الاجتماعية. فيخسر من يرفع شعارات حسينية في مناطق الشام آنذاك، بينما ترتعد لها فرائص المجتمع الشيعي في العراق، بسبب ارتباطه الوجداني والعاطفي والتاريخي والديني بالحسين وقضية كربلاء. الشعار وتر حساس يعزف عليه السياسي، ويكرسه لمصالحه الشخصية والحزبية. والكشف عن حقيقته يمنح الشعب فرصة لاستعادة الوعي، والتأني في الاندفاع العاطفي. أي أن نقد الشعارات يحرم السياسي المتربص من تحقيق غايته، وهذه مسألة مهمة على مسار خلخلة اللامفكر فيه، من أجل نهضة حضارية متماسكة. فالشعار تارة يستبطن بنى فكرية وعقيدية، وأنساقا ثقافية ومعرفية، قد تكرس الطائفية، وتعيد تشكيل العقل على أسس لا أخلاقية، تصنف الآخر وفقا لتنوعه الثقافي والديني، الذي هو جزء من خصوصيته وحريته، فالشعار يأتي ليصادر حريته، ويقمع حقه في التنوع، خاصة حينما ترتفع نبرة التنابذ وروح الكراهية بسبب الشعارات المرفوعة. وبالتالي فنقد الشعار يقع ضمن سياقات البحث، في نقد النص.

اتضح مما تقدم أن الاتجاه الثوري ضمن المعارضة التاريخية، كان خطابا سياسيا، مارس العنف متسترا بشعاراته، فأوغل (التوابون) بالقتل ثأرا للحسين، بعد واقعة كربلاء مباشرة، وكان يقودهم سليمان بن صرد الخزاعي. ثم المختار الذي سيطر على الكوفة ورفع شعار "يالثارات الحسين". حيث قتل كل من اصطف مع السلطة الحاكمة. ثم طور التيار الثوري نفسه إلى حركات مسلحة استهدفت السلطة بمختلف العناوين، كثورة عبد اللّه بن الزبير، الذي أعلن نفسه خليفة للمسلمين في مكة بعد وفاة يزيد بن معاوية، وكان واليه على الكوفة أخوه مصعب بن الزبير الذي استولى على السلطة بعد أن قتل المختار الثقفي. وأيضا زيد بن علي،

الذي قُتل بعد خروجه في الكوفة ضد حكم هشام بن الحكم. وفيما بعد ثورة "محمد ذو النفس الزكية" وأخوه إبراهيم. كما كانت هناك حركات مسلحة للخوارج وغيرهم، وقد رفعت كل حركة ما يخدم مصالحها السياسية من شعارات ولافتات ثورية. وبالتالي رغم حرص الحركات الثورية التاريخية الطامحة بالسلطة على رفع شعارات تبدو دينية وإصلاحية، أو تدعو للثأر من قتلة الإمام الحسين أو تطالب بالرضا لآل محمد، إلا أنها حركات سياسية، تخادع في شعاراتها ولافتاتها، رغم اختلافها المرجعي، وتباين فهمها للسلطة وشروط الحكم. فلا صدقية حقيقية لتلك الشعارات. خطاب التيار الثوري خطاب سلطة، وما يؤكد زيف شعاراته، أن زعماء التيار الثوري قد إنقلبوا عليها، ومارسوا ضد مناوئيهم عنفا مضافا، كالعباسيين الذين رفعوا في بداية تحركهم شعارا مواربا (الرضا لآل محمد)، ثم اختزله منطق السلطة ببني العباس، واستبعاد بني هاشم. من هنا ينبغي الحذر من أي شعار ثوري باسم الدين أو الحسين يرفع من قبل أية جهة، فهي شعارات ماكرة تستغل عواطف الناس، لتعزيز قواعدها السياسية، وتراهن على استغفالهم، عندما تختزل الاصلاح بممارسات طقوسية، إرضاء لمشاعر جمهورها، بينما تكرّس وجودها السياسي لمصالحها الشخصية والحزبية.

إن فتنة الشعارات مازالت تحرض ضد السلطة، وتطمح لتوسعة دائرتها عندما تكون فيها، كشعار: "كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء". وشعار: "أبد والله لا ننسى حسينا". وهي شعارات ماكرة، تبحث عمن تحمّلهم مسؤولية ما حصل في كربلاء قبل 1400 عام!!. كمبرر مشروع لسلوكهم الإقصائي من أجل الوصول للسلطة أو توسعة نطاقها. شعارات تزلزل مشاعر الحس الثوري، رغم مخالفتها الصريحة للكتاب الكريم: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى). فالشعار يخلق أعداء وردود أفعال معاكسة تخدم هدف السياسي. وهذا هو الخطر الجسيم، الذي يقوض السلم الأهلي، ويعمق روح الإقصاء والتنابذ والكراهية، فيندفع الناس بخدمة مشاعر دينية – حسينية، وهي لا تعدو سوى تحركات سياسية غايتها الوصول للسلطة.

لا توجد شريعة سماوية أو أرضية تبيح الثأر مدى الحياة لأجل مقتل شخص،

مهما كانت منزلته. وقد قُتل قبل الحسين أنبياء كثيرون (قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين)، كما صرح القرآن بذلك. لكن للثأر حدود، النفس بالنفس. وتجاوزه جريمة واعتداء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى ... فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ). فربط شعارات العنف والسياسة بالدين والقرآن الكريم يعد جريمة بحق الناس الطيبين، فيجب فضح هذه الشعارات وكشف زيفها، وخداعها، لتحرير الوعي من ربقة العواطف والاندفاعات اللامسؤولة. فرفع الشعارات باسم الحسين تناقض هدفه الإصلاحي، وقبل ذلك تتستر بالدين وتقوض مبادئه وقيمه.

تبقى السياسة هدفا مشتركا لهذه الحركات. وما الشعارات المرفوعة سوى محفزات أيديولوجية لشد صفوف قواعدها الشعبية. فالتوابون الذين مثّلوا أول تحرك مسلح ضمن التيار الثوري، كانوا ممن كاتب الحسين وبايعه على السلطة، لكنهم تخلوا عنه بعد انقلاب موازين القوى لصالح جيش السلطة الحاكمة. ثم عادوا لحمل السلام للانتقام واستعادة السلطة. فكلا الموقفين كان منطلقه سياسيا براغماتيا. بايعوا الإمام الحسين على أمل الاشتراك في حكومته، وحملوا السلاح تائبين بعد مقتله أملاً في السلطة. بل انسحب جميع من رافقه في الطريق عندما علموا بمقتل سفيره إلى كربلاء، مسلم بن عقيل، ولم يواصل المسير معه إلا خُلّص أصحابه وأهل بيته!!. فلا معنى للمبدئية كما يراهن بعض الباحثين. المبدئيون رابطوا معه حتى اختلط دمهم بدمه على أرض كربلاء. فالتباس السياسي بالديني أحد أسباب تخلفنا، فينبغي تفكيك الخطاب الثوري، وتحليل مقولاته ومفاهيمه، لمعرفة ثقافته، وأهدافه، للحد من توهجه بعيون الشباب الثوري، وقود الحركات السياسية، المندفع في حب الإسلام وحب الحسين. فليس "كل يوم عاشوراء" و"كل أرض كربلاء"، بل ينبغي رفع شعارات ملائمة، ترفض العنف، وتدعو للأمن والاستقرار: "كل يوم سلم" و"كل أرض سلام".

خطاب الحسين خطاب سياسي، هدفه إقامة دولة، فالحدث يقرأ ضمن ظرفه التاريخي والسياسي، واستدعاؤه خارج شرطه ينقلب إلى عنف مؤسلم، هدفه

السلطة بلباس ديني - حسيني. التوابون تيار متربص، التصق بالحسين قبل وبعد استشهاده طلبا للسلطة، وهدفه هدف سياسي، يتستر بالدين وطلب الثأر للحسين. وقد استباح دماء غزيرة لتحقيق أهدافه بعيدا عن قيم الدين (النفس بالنفس). قتلى كربلاء سبعون شهيدا، فكيف استباح هذا التيار سفك الدماء لولا دوافع سياسية تستهين بجميع القيم من أجل إضعاف السلطة؟ فالتيارات السياسية أحق بالنقد والتفكيك للتعرف على حقيقتها، حينما ترفع شعارات دينية. فتارة تكرّس هذه التيارات الاستبداد والعنف والقمع والاستغلال باسم الدين والضرورات الثورية. وثمة ما يدعو لتفكيك المرجعية الفكرية والعقيدية لهذا التيار لاكتشاف مساحة اللامفكر فيه والمسكوت عنه، ومدى علاقتها بالنص، رغم عدم حاجته الماسة له كما تقدم. فطلب السلطة بآليات ثورية لا تخفى على الوعي، لكن ما يريد التستر عليه الخطاب الثوري، شرعية تحركه المسلح دينيا. فاكتشاف المسكوت عنه واللامفكر في الخطاب الثوري يعيد تشكيل الوعي بهذه الحركات، ومدى شرعيتها. فإذا كانت السلطة ضرورة اجتماعية فلماذا توظف الشعارات الدينية من أجل مطالب سياسية؟

إن البنية الأساسية لهذا التيار بنية ثورية، متحررة من قيود الشريعة رغم شعاراتها الدينية. بنية تقوم على مقولات براغماتية، أعادت بها تشكيل وعي ديني استنزف عقل المسلم، من أجل الوصول للسلطة. فهو فهم سياسي للدين يرتكز للعنف والإقصاء وعدم الاعتراف بشرعية الآخر. وبالتالي فهو وعي تاريخي، لا يمكن اعتماده لبناء مجتمع مدني حضاري، يقوم على التسامح والتداول السلمي للسلطة، وتقديم الكفاءة على الولاء. وحق الفرد في التنافس الانتخابي بغض النظر عن خصوصياته.

التنظير والمعارضة

وأما الاتجاه الثاني، الفكري – الفقهي أو الاتجاه "التنظيري"، فقد مارس المعارضة بأساليب سلمية محكمة، يصدق أنها معارضة سياسية صامتة تستبطن السلطة. وقد مرّ الحديث عن أبعاد هذا الاتجاه، وثمة جوانب أكثر خطورة ينبغي التوقف عندها، للتعرف على بنيته، ومساحة اللامفكر فيه واللامعقول. ومدى ارتكازه للعقل والشرع حقيقة. وفضح بشريته، ومكره وأهدافه ورؤيته للذات والآخر. فهذا التيار أحق بالنقد لقوة حضوره، وتأثيره في العقل المسلم منذ نشأته، وأكثر استهلاكا وتوليدا للروايات. وهو لا يختص بمذهب أو فِرقة، بل كان عصر التنظير ونشوء المذاهب والاتجاهات الكلامية والفِرق الإسلامية بامتياز. وعصر تكريس النص لمصالح سياسية ومذهبية، فكانت الأحاديث تتدفق لنصرة هذا الطرف وذاك، خاصة بعد امتداد عصر النص لدى الشيعة، واستمراره حتى نهاية الغيبة الصغرى، وبداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر المهدي وفقا للعقيدة الشيعية (329 هـ). فالمعارضة والسلطة كلاهما أسس شرعيته على نبذ الآخر، وتسقيطه والانتقام منه. أي أن منطق الثأر كان محركا أساسا في البناء النظري، الفكري والعقائدي والفقهي، وهو واضح في كتب التراث. وقد مر أن المذاهب والفرق الإسلامية ليس لها وجود حقيقي خارج منطق التنافي، فلا معنى للتسامح الحقيقي بينها. لأن الاعتراف بالآخر يساوي نفي الذات، ومصادرة شرعيتها. فليست هناك سلطة ومعارضة بالمعنى الحقيقي، بل تربّص مستمر بالآخر لتسقيطه وإنهائه.

إن ثنائية السلطة والمعارضة، كانت تتحكم بالخطاب السياسي في حقبة الدولتين الأموية والعباسية رغم تنافرهما، فلا يمكن دراسة أحدهما بمعزل عن الآخر، سواء كانت المعارضة مسلحة أو سلمية. فكان الصراع حول شرعيتهما على أشده، وإذا تشبثت السلطة بالقوة، فالمعارضة تحصنت بنصوصها، وسلبت السلطة شرعيتها. فالعلاقة بينهما علاقة ثأرية، عدوانية، انتقامية، وليس اعترافا وتكاملا كما هو الحال في الأنظمة الحديثة. بل المعارضة وفقا للفقه السلطاني كافرة، مرتدة، خارجة على سلطة أولي الأمر، يجب قتلها، لذا لا يصلح هذا النموذج

التاريخي مثالا للحكم والسلطة راهنا، وينبغي القطيعة معه، والتخلص من روح الثأر والانتقام والاقصاء، وأوهام السلطة الإلهية. فهي سلطة بشرية جاءت بالسيف والعنف وتزييف الوعي، واستبدت بالحكم، واستأثرت بخيارات المسلمين، واضطهدت المسلمين قبل غيرهم.

تمثلت المعارضة آنذاك بالعلويين والخوارج وبعض الأقطاب والرموز، وجهات أخرى. لكن تبقى للمعارضة الشيعية ميزتها، وخصائصها التي استطاعت فرض نفسها على الواقع والتاريخ، وبناء منظومة عقيدية وفكرية متكاملة، شاملة لجميع المسائل، وتكاملت شعاراتها بعد رسم أهدافها. فعندما اعتزلت الرموز الشيعية الكبرى السياسة ظاهرا، ورفضت الانخراط بأية حركة ثورية، ولو على مستوى التأييد الرسمي، فلم يكن هذا نهاية المطاف بالنسبة لها، بل واصلت طريقها، وقامت بعمل جبار على مستويات:

الأول: تشييد معالم المذهب الشيعي، فكريا وعقيديا وفقهيا. أي بناء الذات وتحصينها، وهذا بحد ذاته تحدٍ للسلطة. وبالفعل اكتسب التشيع بمرور السنين مصداقية عالية، وقدرة هائلة على رسوخه، ومقاومته للتحديات. فالتطور الفقهي مثلا بقي حليف المذهب الشيعي، من خلال ممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية لمواكبة ما استجد من قضايا دينية. كما كان التماسك وما يزال فريدا من خلال مرجعيته الدينية، أولاً من خلال ارتباطهم بالإمام المعصوم، ومن ثم المرجع الأعلى للطائفة الشيعية، التي يرى فيها الفرد قيادة دينية شرعية، يمنحها كامل ولائه. ولعل في فتاوى التعبئة الجماهيرية على مدى التاريخ ما يكفي شاهدا على هذا الكلام.

الثاني: استعاد (أئمة أهل البيت) ثقتهم بأنفسهم سياسيا، رغم جراح كربلاء التي كادت تطفئ نسب آل محمد. وعملوا بصمت، من خلال الأجواء العلمية والجدل الكلامي الذي طغى في تلك الفترة بالذات فانشغلوا أولاً، كغيرهم من أتباع المذاهب والفِرق الكلامية، بمقولات تمس شرعية السلطة، ومفاهيم عقائدية يراد لها خدمة الاستبداد الديني، فحققوا حضورا كبيرا، خاصة في زمن الإمام جعفر

الصادق. وبلوروا منظومة مفاهيم في ظل الجدل الكلامي المحتدم. وتجاوزوها لتحقيق ما يريدون، فكانت نظريتهم في الإمامة الدينية نقطة تحول أعادوا بها قراءة العقيدة، وقدموا فهما مغايرا للسلطة، أعادوا به تشكيل وعي أتباعهم، حولها وحول مجموعة مفاهيم ترتبط بالإمامة والإمام.

لقد خسر الشيعة الإمامة السياسة في جميع جولاتهم، بدءا من الصراع على السلطة بعد وفاة النبي، وانتهاء بمقتل الحسين، مرورا بحروب الإمام علي الثلاثة، وخذلان الإمام الحسن من قبل أصحابه، واضطراره للصلح مع معاوية. فالخسائر السياسية كانت فادحة، قتلت الأمل بعودة السلطة، وأطاحت بآمال الشيعة في وجود دولة ترعاهم، وتعيد لهم كرامتهم، وتحقق أهدافهم في وجود دولة الإمام. غير أن مفهوم الإمامة الدينية استعاد ثقتهم بأنفسهم، وتفادى حجم الخسائر النفسية، بسبب الإمامة السياسية، وتبعات السلطة والحكم. فانتقم الأئمة بهذا التطور المفهومي من الأمويين، حينما وضعوهم في موقف الضعف والدفاع عن شرعية سلطتهم. حيث أفرغوا الإمامة السياسية من شرعيتها ما لم تكن امتدادا للإمامة الدينية، التي هي أمر إلهي!!. فأصبح للإمامة مفهوم ديني، يستمد شرعيته من النص الديني. وما الإمامة السياسية سوى وظيفة من وظائف الإمامة الدينية، لا يؤثر سقوطها وخسرانها في استمرار الإمامة الدينية بكامل شرعيتها!!. فعمل الشيعة على بناء منظومة معرفية كاملة تم بموجبها بناء نظرية في الإمامتين الدينية والسياسية. فاشترطوا أن تكون نصا، ولهم براهينهم. واشترطوا أن يكون الإمام منصوصا عليه، ولهم أدلتهم، فأبقوا الطرف الآخر في حرج عقيدي، جعله يتمادى في ملاحقة الشيعة، وفرض رقابة صارمة على تحركاتهم. فتطور مفهوم الإمامة نقل الصراع من صراع حول السلطة إلى صراع حول شرعيتها. وقد تمسكوا بشرعية الإمامة مقابل الخلافة بعد أن نظّروا للإمامة الدينية. فالإمامة الدينية باتت أساس شرعية الإمامة السياسية، لا تتأثر كثيرا بسقوط الثانية، بل يبقى دور الإمام فاعلا دينيا. وهو عمل جبار قد لا يكون مخططا له، لكن هذا ما حصل فعلا. فكانت الخطوة الأولى استعادة أول صراع على السلطة بين صحابة الرسول، لتثبت غصبية السلطة وفقا

لمفهوم الإمامة الدينية المتمثلة بالإمام علي حصرا. فلا يمكن لإرادة الصحابة، شرعنة خلافة الأول، بل كانت غصبا للإمامة بمفهومها الديني - السياسي. وهذه المرة بفلسفة جديدة. سابقا كانت نظرية المؤامرة حاضرة لتفسير ما حدث بعد الرسول، أما وفقا لنظرية الإمام الدينية فإن السلطة السياسية متفرعة عليها. فلا أساس شرعا لخلافة الخلفاء الثلاثة. لا أنها مشروعة وتم تقديم المفضول على الأفضل كما يذهب لذلك المعتزلة. فلسفة الإمامة اختلفت جذريا وفلسفيا، والسلطة السياسية لم تعد مباحة كي تخضع للقوانين الديمقراطية، ولو بصيغتها البدائية / الشورى. الإمامة الدينية وفقا للفهم الشيعي نظرية ثيوقراطية، لا يحق لأحد بموجبها التصدي للسلطة السياسية، بل هي سلطة إلهية، خص بها النبي، ومن بعده للأئمة من ولد علي وفاطمة. وبالتالي فقد نسفت الإمامة الدينية شرعية الخلافة، ولازمها إدانة الخلفاء ممن سبقوا علياً، ومن جاء بعده. فبقيت الخلافة الإسلامية وفقا لنظرية الإمامة الدينية بلا غطاء شرعي، لذا تعامل معها الفقه الشيعي بأحكام الغصب، والخروج على سلطة الولي الشرعية، واعتبروا جميع تصرفات السلطة غير شرعية، فلا يجوز العمل معها، لأنها سلطة غاصبة. واستمر الفقه الشيعي في رؤيته للسلطة الوضعية. فالشيخ محمد حسين النائيني (1860 - 1930م)، منظّر الحركة الدستورية، يكتب في بداية كتابه: تنبيه الأمة وتنزيه الملة: "رغم أن السلطة مغتصبة ..". فالسلطة هي سلطة الإمام المعصوم أو من ينوب عنه نيابة خاصة أوعامة. والقيد الأخير اجتهادي.

وبما أن الصراع تاريخيا كان صراعا سياسيا على السلطة، لذا خضع لمنطقها. وحينما استعادوا الصراع التاريخي بحثا عن شرعيته، لجأوا لمراكمة شواهد ترجيحية، لعدم وجود مرجعية شرعية، آية أو رواية، تحسم النزاع حولها. فنشب صراع حول تأويل جملة من الآيات. ثم استدعوا روايات الفضائل ومواقف وتصريحات النبي من الصحابة عامة، ومن علي بن أبي طالب حصرا، ثم بدأت مرحلة التنظير الكلامي، فتوفر الشيعة على ترسانة أدلة، تتحدى شرعية السلطة منذ يومها الأول. وبشكل طبيعي يكون رد الفعل مماثلا، على جميع المستويات، فكانت الروايات

تتدفق لدعم هذا الطرف أو ذاك. ويبقى أقوى إجراء شيعي عندما أسندوا للإمام مهمة التشريع أسوة بكتاب الله وأحاديث نبيه، وجعلوا له ولاية تشريعية أسوة بكتاب الله ونبيه، وأصبحت الآراء الفقهية للأئمة وأقوالهم وأحاديثهم نصوصا شرعية مقدسة، مثلها مثل روايات النبي، في بيان الأحكام بل وتخصيص وتقييد القرآن!!. فأخذت الإمامة شكلا جديدا من خلال الولاية التشريعية، المختصة بالله تعالى ولا يوجد دليل على جعلها لغيره. ولم تعد الإمامة مجرد منصب سياسي، تنتهي شرعيته بموت الإمام أو عزله، بل أصبحت الإمامة منصبا إلهياً، وأحد مقامات الرسالة على جميع المستويات. وأصبحت السلطة السياسية من مختصات الإمام بعد اختصاصها بالنبي. وصار الإمام مصدرا تشريعيا، أسوة بالرسول وسلطته الدينية. والأهم أن الإمامة الدينية نص إلهي، والإمام منصوص عليه باسمه وصفاته.

وبهذا تمكن الشيعة من بناء نظرية في شرعية السلطة، ترتكز للنص والعقل. فالنص هو مدار مختلف المنهاج والقراءات النقدية للتعرف على بنيته وآليته في تشييد حقيقته، خاصة مع الشك في صحة صدور تلك الروايات، فترتفع إحتمالات مراوغات النص. فلم يبق سوى نقد النص لمقاربة الحقيقة، بعد أن بات النقد الرجالي غير مجدٍ رغم قدمه. والعبرة في النص حضوره وقوة تأثيره. فالنقد يتوغل في أعماقه واكتشاف حقيقته للحد من فاعليته وتوهجه. العقيدة اليوم قائمة على النص، وما لم نمارس النقد على نصوصها كمرجعيات نهائية لا يمكن الحد من تأثيرها وتمددها، رغم أنها وجهات نظر تاريخية. إن خطر العقيدة لا بحضورها بل بمرجعياتها الميثيولوجية، التي ترتكز للامعقول، وترفض العقل والعقلانية. فتعيش أوهام الحقيقة، والنجاة المطلق يوم المعاد.

النص والتنظير الكلامي

لا شك أن المعارضة قد نالت بسبب مواقفها السلبية من السلطة، المتمثلة آنذاك بالدولتين الأموية والعباسية، قسطا كبيرا من الاقصاء والتهميش والاضطهاد والقمع والسجن والقتل. لكنها قاومت وأدت رسالتها بمختلف الوسائل. وتلخصت رسالتها بسلب شرعية السلطة، وتعرية المباني الفكرية والعقدية والفقهية والكلامية التي قامت عليها. إضافة إلى هدف كان يتستر داخل أنسقة اللغة، يروم الانتقام من العدو اللدود، ولو رمزيا أو من خلال الطعن بشرعيته. فالمعارضة طورت أداءها وواكبت خطاب السلطة، وكلاهما ما زال مؤثرا في جغرافيته، من خلال التاريخ والمتخيل الميثيولوجي لاتباعهما. يتجلى هذا واضحا في وعي الذات، حينما يطال الآخر نقد تفصيلي، وتحظى الـ"أنا" بالتنزيه والتعالي والتقديس. فكلاً من السلطة والمعارضة أسس خطابه على الكراهية والتنابذ والثأر، ونفي الآخر، خاصة موقف السلطة من المعارضة، الذي أباح إقصائها والتنكيل بها، تحت عناوين: الردة والخروج على إجماع الأمة والتمرد على ولي المسلمين. فثمة ظلم عظيم تستر عليه خطاب السلطة، وفضحته دماء الأبرياء والمظلومين. وهناك تبادل أدوار حينما تتسلم المعارضة السلطة. فالظلم وسفك الدماء صفة لازمة للسلطة، وتاريخها تاريخ دموي وصراع مرير. فينبغي التخلي عن تراث العنف والكراهية، والقطيعه الأبستمولوجية معه، فنحن بحاجة لعقل متدفق، يقاوم تحديات نموذج الوافد الحضاري. إن مفهوم الهوية لا يعني التشبث بمطلق التراث. والأصالة لا تعني المكوث في كهوف الماضي، بل هويتنا رهن حضورنا، وقدرتنا على تأكيد وجودنا. وهذا ما يدعونا لتفكيك التراث للحد من توهجه، وهيمنته على العقل المسلم. وهو خليط من نصوص دينية وآراء اجتهادية وقصص تاريخية. أي أنه منجز بشري، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وليس له إطلاق خارج شرطه التاريخي والثقافي، سوى مبادئه حينما تكون إنسانية.

ثمة من يعتقد بقدرة التراث على وضع حلول مثالية لأزمتنا الحضارية، وهي مغالطة معرفية، فالتراث رهن شرطه التاريخي، وبيئته الثقافية، ومرجعياته وقبلياته القائمة على نهائيات ارتكزت لأسطرة الرموز، والخرافة واللامعقول، وغيّبت العقل

حد الاستسلام لمنطقها، وعدم الاعتراف بمعطيات العلوم والحداثة، وركائز التطور الحضاري، الذي أربك موقفنا وتحدى هويتنا، فبات هو النموذج الذي نطمح له، وهو العدو الذي نخشى تحدياته. وليس أمامنا لتدارك تخلفنا سوى التخلي عن العقل التراثي، المتخم بخرافاته ويقينياته التي لا تستند لأي دليل علمي، سوى أوهام نفسية، وإيمان مرعوب، ترتعد فرائصه، حينما يقارب عقائده. والتمسك بالنقد ومعطيات العلوم والتجربة، والارتكاز للفلسفة والاستدلال المنطقي والعلوم الإنسانية الحديثة في بناء حضارة معاصرة تحترم الإنسان، وتستعيد مركزيته. بهذا الشكل يمكن للشخص الموازنة بين جانبيه الروحي والمادي. وبالتالي فنقد التراث في أحد أبعاده، نقد لخطاب السلطة والمعارضة لتجاوزهما كمرجعيات نهائية، حتى إذا تأسس خطابهما فكريا على مبادئ التسامح وحقول الإنسان والاعتراف الحقيقي بالآخر والتبادل السلمي للسلطة، نكون قد خطونا أول خطوة على طريق الحضارة. أو يبقى الطرفان في خصام مستمر، قائم على النفي، والإقصاء، الذي سببه ثقافة تراثية تشرعن قيم التخلف الحضاري. وسبق أن قلت أن الفرق بين العقل النقدي والعقل التراثي أن الأول برهاني استدلالي، والثاني تقليدي، استسلامي. والتقليد يفشل دائما في صياغة أسئلته، ويستعيد أسئلة الماضي خارج شرطها التاريخي. وهذا يشترط فصل السياسة عن الدين كموجه أيديولوجي، يفرض هيمنة اجتهادات شخصية، وفتاوى مؤدلجة، تربك القرار السياسي، وتخضعه لإرادات فوقية تتقاطع مع القانون، وتتجاهل إرادة الشعب.

تأسيسا على ما تقدم، تعد المعارضة العلوية، الأشمل من الشيعة الإمامية والزيدية وغيرهما، أوسع وأقوى وأرسخ معارضة واجهت الدولتين العباسية والأموية تاريخيا. ويعد الاتجاه الشيعي الإثنا عشري الأقدر على الثبات، حيث شق طريقه عبر منظومة معرفية متكاملة، في أبعادها العقيدية، والفكرية، والفقهية، والأصولية والكلامية. وقد تميز بعقيدته في الإمامة والمهدي المنتظر، وتنوع طقوسه التي تلهب المخيال المثيولوجي. فالعقيدة أعادت تشكيل وعي الفرد ورسمت حدود الآخر. كما أنها راهنت على النجاة من خلال مصفوفة نصوص وآراء كلامية، منحت طقوسها

خصوصية التفوق يوم المعاد. كما كرّس التشيع رمزية الإمام الحسين، لتماسك نسيجه الداخلي، وشحن الحس الثوري. وقوة هذه العقيدة في قدرتها على ربط الفرد بخالقه عبر مسار التشيع عقيدة ورموزا. فكانت لجهود أئمة أهل البيت وأصحابهم في القرون الأربعة الأولى دور التأسيس، وبناء الهيكل العام للتشيع، وباقي التفاصيل راحت تتطور وفقا لحاجات آنية، ثم تأخذ مسار النظرية الشيعية حينما تندمج بها من خلال تبني الشيعة لها. فالتشيع صار هوية لأنصاره ومعتنقيه، له قدرة الإلهام، ورسم معالم العلاقة مع الآخر. والأهم بات يضفي معنى للإنتماء الاجتماعي، المذهبي والعقيدي. فتميّز بخاصيته الأنثربولوجية ومعالم هويته. يتضح هذا بشكل جلي في المناسبات، والتحيز للخصوصية، عندما يلتبس السياسي بالدين، أو خلال الأزمات والتخندقات الطائفية. وهذا لم يأت عن فراغ، بل تراكم هائل، معرفي وسياسي. فقد خاض الشيعة، مثلا – معارك ومناظرات كلامية شرسة، دفاعا عن متبنياتهم العقيدية، وانتصارا للإمامة بشقيها السياسي والديني. وذلك بقيادة متكلميهم، كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق من أصحاب الإمام الصادق، حتى الشيخ المفيد، الذي يعود له فضل التدوين وبناء النظرية، وقد انصبت جهودهم، على تأصيل المقولات الكلامية الشيعية في الإمامة، وخصائصها، والذب عن شرعية خلافة الإمام علي، باعتبارها نصا بخصوصه، وتنقيح كافة الروايات التاريخية التي دلت عليها، كحديث الغدير، مثالا لا حصرا. وأيضا كان هذا الخط يسارع مع كل انهيار وتصدع، سيما بعد وفاة كل إمام، لترميم العقيدة، وتقديم تفسيرات ومبررات حول تأخر ظهور المهدي. واستمرار الإمامة الدينية، بجملة أدلة نقلية وعقلية. فدافع عن الإمامة وشرعيتها، واستدل على عدم شرعية جميع المواقف السلبية من الأئمة، كخروج عائشة وطلحة والزبير على الإمام علي. إضافة لمشاركاتهم الفعّالة في الجدل الذي كان محتدما حول مفاهيم العقيدة الإسلامية: صفات الخالق، فاعل الكبيرة، وخلود الكافر بالنار، والإرجاء، والقدر، خلق القرآن. فهذه الجهود الكلامية تندرج ضمن مشاغل المعارضة الفكرية والعقيدية، لأنها تتقاطع مع متبنيات الدولة الحاكمة. والمعارضة تحدٍ للسلطة بأي شكل كان، ما دام إجراؤها

مـؤثرا. خاصـة أن المنـاظرات الكلاميـة كانـت قائمـة علـى الاسـتفزاز والـتهم والتشكيك، في ظرف عصيب. فمن جهة هناك انتفاضات مسلحة تحرج الأئمة أمام السلطات، ومن جهة ثانية حجم الاقصاء والتهميش الذي كان يعيشه الشيعة. فكانت أكثر مواقفهم ردود أفعال، وتحديات، وشعورا عميقا بالحرمان السياسي.

فترجع للاتجاه الثاني جميع الجهود الفكرية والعقيدة التي تولت بناء منظومة معرفية، وأرست أسس النظرية الشيعية، وتأصيل مفاهيمها. فجذور المرجعية الفكرية والعقيدية للتشيع تعود لتلك الفترة بالذات، حيث أوج الصراع الفكري والعقيدي، واكتظاظه بالآراء والاتجاهات، والانشقاقات الشيعية، بسبب الإمامة ومصاديقها، وبسبب المهدي وتأخر ظهوره.

علم الكلام القديم

إن نشوء علم الكلام كان إيذاناً بتأسيس الفرق وتعميق الخلاف بين المذاهب الإسلامية عامة والشيعة خاصة، فعندما تخندقت الفرق حول نفسها وظّفت عدتها وعتادها لتحصين مواقعها الدفاعية وشن حملات قاسية على الفرقة الثانية. واستبدلت لغة الحوار بتراشق عنيف يستهدف القضاء على خصمه الذي صنعه بيده. وبهذا صار الكيان الآخر هو المقصود بالذات دون الأفكار. فليست هناك مراجعة للآراء أو اعادة نظر بالعقائد والأفكار، لأنها حق مطلق لا يدانيه أي شك أو نقص، ومهمة المتكلم هي حشد الأدلة والبراهين والحجج، وإن لم تكن علمية، لاثبات صحة مدعاه وخطأ خصمه المذهبي.

فعلم الكلام الإسلامي لم يتأسس تاريخيا لنقد الذات والمعتقدات الشخصية، ولم يهتم بمراجعة الأفكار والآراء المذهبية، بل كان هدفه الأساس الإطاحة بالآخر، فهو خطاب معارضة، أو يندرج ضمنه. وهذا السبب وراء تأكيدي أن المذاهب الإسلامية قامت على التنافي، ولا حقيقية لها إلا من خلال إقصاء الآخر، ونبذه. فلا توجد مساحات للإلتقاء، بمعنى الإعتراف بالآخر كشريك بالحقيقة وطرق النجاة. بل كل مذهب وفِرقة تحتكر الحقيقة لنفسها، وتقصر النجاة عليها. فالآخر وفقا لرواية المسلمين الكلامية هو المرتد، المنحرف، الضال، الكافر، المتمرد على الشرعية الإلهية. لذا لا تجد في ثقافة الفِرق والمذاهب الكلامية عبارات تشي باحترام الرأي الآخر. بل غالبا ما تقرأ عبارات الضلال والنفي والاقصاء. فالحقيقة في ثقافة المسلمين واحدة، والطريق إليها واحد، وبما أنها غير مشخصة، فينبغي البرهنة على احتكارها وإقصاء الآخر عنها. فالتكفير والتنابذ يمثلان حقيقة الثقافة الطائفية لدى المسلمين. لذا أفضى علم الكلام الإسلامي إلى نتائج سلبية، منها: أنه أسقط الإنسان من معادلة المتكلمين، وأهمل حاجاته وتطلعاته، فهجرته العقيدة وأخذ يشق طريقه بمعزل عنها، خلافا للمنهج القرآني الذي أراد أن تكون العقيدة موجها للإنسان في سلوكه وممارساته، ويعيش التوحيد بكل كيانه ومشاعره وأحاسيسه، ويتسق مع الوجود في حركته إلى الله تعالى. فلجأ

الإنسـان إلى نزعـات باطنيـة، غنوصـية، صـوفية لمـلء الفـراغ الروحـي الـذي خلّفتـه العقيـدة بعـد أن هجـرت الحيـاة واسـتقرت في عقـول المتكلمين، تهـددها الشـكوك والأوهـام. وأخـذ الإنسـان يمـارس لونـا آخـر مـن العقيـدة، اقتصـر فيهـا علـى طقـوس وشعائر مجردة، فصيرته إنسانا مزدوجا، شخصيته موزعة على مساحتين لا علاقة بينهما ولم يلتقيا إلّا في نقاط التقاطع: العقيدة والحياة الاجتماعية.

إن المتبادر من علم الكلام والمناظرات الكلامية أنه علم قائم على منهج علمي، يرتكز للعقل في مقدماته ومقولاته الأساسية. غير أن الحقيقة شيء آخر. فهو يختلف في طريقة البحث، ويرتكز للمنطق الأرسطي في الإستدلال على آرائه. فهموم علم الكـلام القـديم همـوم أيديولوجيـة مهمتهـا الـدفاع عـن مقـولات الفِرق والمـذاهب، وتقـويض آراء الخصـم. ولـيس مهمتـه الاسـتدلال علـى مقولاتـه الأساسـية وفـق مـنهج علمي، عقلي، فلسفي. أي ثمة مقولات جاهزة تم الاستدلال عليها بروايات ونصوص مسـبقا، تشـكل مقـدمات القيـاس الأرسـطي، مباشـرة أو بصـورة غـير مباشـرة، باعتبارها نهائيات وجزميات. فالمقولات الكلامية مؤسسة تراثيا وليست بديهيات أو مبـادئ عقليـة، ثـم يـأتي علـم الكـلام ليـدافع عنهـا، ويسـتميت في الاسـتدلال علـى صحتها. فالنتيجة سابقة على الاستدلال، وليست هي نتيجة استدلال عقلي – فلسفي. فالكلام القديم لم يتحـرر مـن النص والروايات، ويبقـى قابعـا تحـت سـلطة مقولاتـه المذهبيـة، فهـو جـزء مـن بنيـة الخطـاب التراثـي، ويخضـع لآلياتـه. كـان يفـترض بعلـم الكلام القديم أن يرتكز للعقل في بيـان عقيدتـه ومقولاتـه. وأن يتجـرد مـن قبلياتـه، عندما يقارب المقولات الكلامية، كما هو الحال بالنسبة للاستدلال الفلسفي. لا أن يتبنـى مقولـة جـاهزة ثـم يسـتدل عليهـا. فهـذا العلـم لا يولـد معرفـة، بـل هـو منطـق آيديولوجي قائم على المغالطات، والاستفادة مـن إمكانيـة مقـدمات القيـاس المنطقـي في الأشـكال الأربعـة، حيـث تقبـل المشـهور، والمتسـالم عليـه، وكلاهمـا نسـبي، لا يصلح أن يكون مقدمة استدلالية. فمقدمات القياس ليست علمية دائما. وما نحتاجـه راهنا أن تكون مقدمات القياس عقلية، يمكـن الاسـتدلال عليهـا معرفيـا. لـذا تـرى عالم الكلام مشغول في البحث عن ثغرات في عقيدة الآخر، للإنقضاض عليه.

من هنا يتضح أن دراسة علم الكلام القديم، ونقد مقولاته تقع في إطار نقد التراث. فهو ليس سوى جزء من التراث، ويؤسس للخطأ المعرفي، والنفي الوجودي للآخر. وليس علما قائما على البرهان الفلسفي والدليل العقلي. فلا يوجد تجرد وموضوعية في علم الكلام. وتكمن مهمته في الدفاع عن أحكام ومقولات مسبقة هي وليدة روايات ونصوص تراثية، يتطلب نقدها منهجا علميا صارما. لتبديد سلطة المقولات الكلامية. فعلم الكلام حينما ساهم في بناء النظرية، لم يغادره منطق النفي الوجودي للآخر، بل برر إقصاءه وسلب شرعيته.

كما ثمة ثغرات علمية في الاستدلالات الكلامية، حينما يسوق بعض المقولات كأنها بديهيات، أو قضايا متفق عليه. بينما هي مقولات وجزميات ونهائيات مذهبية خاصة. فعندما يقول المتكلم: لا يمكن لخالق السماوات والأرض بهذا النظام والدقة أن يترك البشرية بدون إمام يقودهم للحق!!. فهذه المقدمة تبدو منطقية قياسا على النظام الكوني، فتصغي لها النفس. لكنها مقدمة بلا دليل سوى استحسان. أو أنها ضرورة قياسية وفقا للقياس الأرسطي، ابتدعها المتكلم كي يبني عليها نظريته في الإمامة. ثم يرتب عليها: بما أن عدم تنصيب إمام يلزم منه الضلال، فيجب أن يكون هناك إمام منصوب أو معيّن من قبله. وهذه المقدمة تتطلب قناعة نفسية ليس أكثر، تجعل من الشبهة شبهة مصداقية، لتحديد من هو الإمام المنصوب، وهنا يأتي دور التراث والنص. وهذا لون من ألوان الاستدلال الكلامي المفعم بمغالطاته، لأن أول الكلام أن تثبت بدليل قرآني على وجوب الإمامة والقيمومة في كل زمان ومكان. ولماذا لا نقول ربما مشيئة الله تعالى أن يتولى الإنسان بعقله مسيرته، خاصة وهو منذور لمهمة بشرية أن يقيم الخلافة ويستخلف الأرض ويعمرها ويحييها ويحكم بها بالمنطق والعقل والمبادئ الإنسانية؟؟ أي أن المغالطة عندما تجاوز الجدل الشبهة المفهومية، واعتبرها مسلمة، وهي ليست كذلك بل هي محط الجدل الكلامي، وبحاجة لدليل شرعي لحسمها، ثم الانتقال للبحث عن المصاديق.

إن تفكيك المقولات الكلامية ينزله من علياء التعالي والفوقية. وهنا تأتي مهمة النقد لكشف خداع الاستدلالات الكلامية، وصدقية المفاهيم التي قامت

عليها مقولاته. وحينئذٍ سنكتشف أن الفكر الديني فكر تراثي، لا يمت للعقل بصلة، بل هو مقولات نهائية، يتداولها علماء المسمين، فيعيدون انتاجها بمختلف القوالب اللغوية والاستدلالية. فاللامعقول الديني هو الأساس في علم الكلام القديم، وليس العقل والفلسفة. وأحد مهامنا في نقد النص بيان مساحة اللامعقول، ورصد جذوره، وطريقته في الاستدلال، وما يستخدمه من أدوات للتلاعب في مقدمات القياس. فعلم الكلام القديم، الذي يفترض أنه علم عقلي في استدلالاته ومناظراته، يتبنى اللامعقول، ويتستر على تبنيه، بل ويناقض المنطق العقلي – الفلسفي حينما ينطلق من مقولات ومفاهيم جاهزة. فعلم الكلام القديم خطاب آيدولوجي، مهمته تنزيه الذات والدفاع عن متبنياتها، ونقض الآخر ومبرراته في احتكار الحقيقة، وسبيل النجاة في اليوم الآخر. فهو ليس علما بالمعنى الاصطلاحي، لكنه يتستر على حقيقته بمفهوم العلم.

يتجلى مكر الكلام القديم بتستره على دوره في نتائج القياس، من خلال مقدمات تنتمي للتراث واللامعقول الديني. كما في المثال المتقدم، فهو يستغفل المتلقي عندما يعتبر مقدماته نهائيات، فتكون كالبديهيات ضمن القياس المنطق. كما أنه يتستر على أيديولوجيته واستهدافه للخصم حينما يتلبس بصفة العلم، بعيدا عن شروطه. الكلام القديم يعتمد مقدمات كل واحدة بحاجة إلى أدلة عقلية لاثباتها، غير انه يوظفها كبديهيات ونهائيات تامة دلالية. مثال ذلك قياس الخالق على المخلوق، بينما يؤكد القرآن أنه غيب محض، وليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار. فالبديهيات العقلية والفلسفية لا وجود لها في القياس الأرسطي، وهو يستدل على مقولاته المذهبية والعقيدية. بل الحضور الحقيقي في تلك المقدمات للتراث والروايات والمتسالم عليه ضمن خصوصيته، مباشرة أو بشكل غير مباشرة، فالنتيجة في القياس معروفة مسبقة. فهناك علاقة صميمية بين علم الكلام، كعلم استدلالي حسب الفرض، والنص. فهو يخضع لنقد النص في مقدماته. ولا يمكنه الهروب من هذه الحقيقة. نتائج علم الكلام القديم نتائج نصية، روائية. فتخضع للنقد والمراجعة ضمن حقل النصوص والروايات. فعلم الكلام هو الذي يبني

حقيقته، ويدافع عنها، ويتستر عن دوره فيها، وعن جذرها الروائي، حينما ينسبها للعقل والدليل العقلي. علم الكلام القديم وظف العقل للإيمان، ولم يسمح له بممارسة دوره في النقد والمراجعة وبناء المعرفة وفق مقدمات علمية، يمكن الاستدلال عليها بالتجربة أو العقل أو الدليل الرياضي.

المعرفة لا تبنى بالأوهام، والخرافات. ولا تستمد حقيقتها من التراث والروايات، وتحتاج دائما لأدلة عقلية وفلسفية، فإقصاء علم الكلام القديم إقصاء لخطابه الأيديولوجي، والجهل المعرفي، وخداع القياس الأرسطي. وكانت أول خطوة على طريق الحضارة الحديثة القطيعة مع التراث والهرطقات الكلامية، واعتماد العقل والدليل العلمي في بناء المعرفة والتراكم العلمي.

ثمة ملاحظة جديرة، أن علم الكلام القديم بنى مقدماته على أساس روائي بعيدا عن القرآن، فطالما تبنى حقائق عقيدية لا تجد لها جذرا قرآنيا صريحا سوى تأويلات، أو تفسير روائي للآيات. علما أن الكتاب الكريم قد فصّل الكلام حول العقيدة وأسسها، وليس مضطرا للتستر على متبنيات الفكر الطائفي والتراثي. فينبغي التركيز على نقد النص للكشف عن حقائق المقولات الكلامية. فليس ثمة استدلال عقلي أو فلسفي كما يوحي به مفهوم العلم، بل هو خطاب أيديولوجي للدفاع عن مقولات وأحكام أسست لها نصوص لا يمكن الجزم بصحة صدورها، مع منافاة بعضها للقرآن المجيد. والأخطر أن علم الكلام القديم ينظّر للاستبداد، وتكريس التبعية والانقياد، والخضوع. وهو ما ترفضه قيم المجتمع المدني الذي نحن بأمس الحاجة له. وترفضه مبادئ حقوق الإنسان، التي تمثل جوهر الحضارة الحديثة. فالقطيعة مع الكلام القديم قطيعة مع التنظّير للعنف والإرهاب. كما أنه ينّظر لمركزية المذاهب والفِرق، فيجعل من الآخر هامشا، يحق له إقصاءه واضطهاده. فيشرعن التنابذ الديني، بدلا من الاعتراف بالآخر واحترام حقوقه المشروعة. وبالتالي ما دام علم الكلام القديم يرتكز في مقدماته أحيانا للتراث والنصوص فلا ينجو من الأوهام والخرافات واللامعقول. فيؤسس على خلاف منطق العقل والتعقل المطلوب في مجال المعرفة.

خطاب الغلو

في مقابل الاتجاه الثوري، والاتجاه الفكري – الفقهي أو التنظيري الذي تقدم الحديث عنهما، ثمة خطاب ثالث ضمن تيارات المعارضة السياسية الثلاثة، يحمل خصائص مختلفة. يلتقي مع الاتجاه الثاني في بعض الرؤى والمعتقدات، ويشق طريقه بعيدا عن الواقع والمنطق والعقل. والدوافع التي بلورت الاتجاه الثاني هي ذات الدوافع وراء منطق الغلو لكنها أكثر تطرفا، أي الاشتراك معه في بلورة رؤية فكرية – عقيدية لتأكيد الذات ونفي الآخر. والمقصود هنا نفي شرعية السلطة، الذي قام التيار الثاني المعارض بجدارة بنقل الصراع حول السلطة إلى صراع حول شرعيتها، عندما عمد التنظير الشيعي للإمامة الدينية، واعتبر الإمامة السياسية امتدادها لها، فالأولى لا تسقط بسقوط الثانية، ولا شرعية للثانية بعيدا عن الأولى، بل هي امتدادها، وإحدى وظائفها. ثم جعل الدليل على الإمامة الدينية دليلاً نصياً – عقلياً. وجعل الولاية مقوم ذاتي للإمامة الدينية، لذا امتد عصر التشريع لدى الشيعة حتى نهاية الغيبة الصغرى. أما تيار الغلو الشيعي فقد نظر للإمامة بمنهج أخر، عندما طوّر مفهوم الولاية، من ولاية سياسية، ثم دينية وأخيرا تكوينية كما سيأتي الحديث عنها.

واتجاه الغلو بجميع أقسامه، هو بؤرة الروايات الموضوعة، ونصوصه أحق بالنقد والمراجعة لكشف المتواري والمستبعد من أنساقه المضمرة. والتعرف على طريقة النص في أدائه، وخلق حقيقته، خاصة الروايات المحتملة والموضوعة التي تختلف عن الرواية الصحيحة في قدرتها على الاستجابة والرفض لشروط الواقع. النص الصحيح يفرض شروطه على المتلقي بفعل سلطته وتعاليه، حينما يتنزّل من الأعلى إلى الأدنى. أي أن مفاد النص لا يقرره الواقع، رغم أخذه بنظر الاعتبار. فيأتي ليقرر ويحكم ويفرض محدداته. ومثاله الآيات التي تبدأ بـ"ويسألونك .."، فإنها تأتي لبيان حكم في ضوء الواقع، دون الخضوع له. فتارة تفرض الضرورة نصاً لا ينسجم مع إرادة المتلقي، كما في آية: " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ". فحكم الآية جاء على خلاف إرادة الناس ورغباتهم. بينما الرواية الموضوعة تنبثق من الواقع، لتلبي حاجاته،

وضروراته السياسية أو الدينية أو المذهبية والطائفية. فالواقع هو الذي يفرض مؤدى النص ومضمونه. مثال ذلك روايات الغلو حينما تؤسطر الرموز الدينية. فتبادر الروايات الموضوعة للتنظير لها وفقا لتلك الحاجات، وبنفس آليات الرواية الصحيحة. لذا يحتاج التمييز بين الصحيح والموضوع من الروايات إلى خبرة تراثية كافية.

لا شك أن السياسة وصراع المذاهب والأديان حول احتكار الحقيقة أسباب رئيسية وراء الغلو، فلا يقتصر على المعارضة السياسية والخصم المذهبي. بل قد تكون المغالاة دفاعا عن السلطة أقوى، فضلا عن الدافع المذهبي والطائفي والديني. فثمة عوامل وراء تطور ظاهرة الغلو. خاصة عندما يتعلق به هدف مستقبلي، ويرتبط به الناس ارتباطا مصيريا. فليس سهلا نقد عقائد الغلاة مهما امتد الزمان، بعد أن رسخت في وجدانهم، وتعلقت بها آمالهم، ومصيرهم الأخروي بل وحتى الديني، والاجتماعي عندما ينجح الغلو في تعميق الانتماء. فينبغي نقد بنيته، وتفكيك أنساقه، وتحليل مقولاته، للتعرف على جذوره وامتداداته وتاثيراته على جميع المستويات. الغلو ليس مجرد نصوص بل رؤية مغايرة للكون والحياة والدين والمجتمع، وجهاز مفاهيمي، يتصف بقوة حضوره، وقدرته على تشكيل العقل وتزوير الوعي رغم بنيته الخرافية والسحرية، ومخالفة مفاهيمه للمنطق والعقل، ومبادئ وقيم الدين الحنيف.

وقد ابتلى أتباع الديانات السابقة بالغلو في دينهم وعقائدهم ورموزهم. (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ). فالغلو كما هو واضح من الآية ملازم للأديان، بل وأحيانا حاجة نفسية للإنسان حينما يصارع محن الحياة بخيباته، وبؤس طالعه، فيبحث عن أمل ولو كان وهماً، يضع حدا لاحباطاته، وتوالى إخفاقاته، وفشله في بلوغ سعادته. وليس كالدين شيء قادر على بعث الإطمئنان، ويكفل للمتعبين والمنبوذين والمحرومين استرداد حقوقهم، ومقايضة معاناتهم في حياة مثالية خالدة، ثمنها إيمان قلبي، وتوازن سلوكي يحفظ للمجتمع سلامته. فيأتي في هذا السياق تطوّر العقائد وأسطرة الرموز الدينية لتكون مشجبا

لكل تلك الآمال. وهنا يكمن الخطر حينما يستمرئ الفرد الظلم والعدوان والفقر والاستكانة والاستبداد، ويحسبها فتنة إلهية، فيعاني صابرا، محتسبا، دون أن يعي أسباب محنته، بفعل الفهم الخاطئ لمفهوم الثواب والعقاب والصبر والتسليم، ولا يسعى للتخلص من واقعه. فيتحول الدين إلى أفيون كما قال الخالد ماركس. فالمجتمع في مهب الغلو حينما يخونه الوعي. أو حينما تفرضه مصالح دينية وسياسية تعمق حضوره عبر روايات مختلفة، وممارسات طقوسية ساذجة.

الغلو الديني في مجتمعاتنا متوارث، من خلال طقوسه وشعائره، لا يمكن الخلاص منه إلا بالنقد والوعي، وعدم الاستسلام لإغواءات النصوص، وغرائبيتها، وأسطوريتها، وما تتضمنه من خرافات وأوهام. (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ). فالآية تحذر من توارث الغلو، وتقليد الآباء. خاصة أن خطاب الغلو خطاب أيديولوجي قمعي، يتحصن وراء نصوصه وقدسية مرجعياته، التي تربك العقل ما لم يتداركه الوعي. كما أنه خطاب مؤثر في العقل الجمعي لقدرته على تعميق الانتماء، من خلال طقوسه، وبنيته الخرافيه، واستدلالاته القائمة على الوهم والخيال واللامعقول الديني. فخطورة الغلو لا تكمن فقط في تزوير الوعي، بل في تأسيسه لمرجعيات بديلة عن العقل، فيحل اللامعقول والأوهام والخرافة محل العقل والبرهان والاستدلال، حدا أن خطاب اللاعقل يدجن العقل ويفرض عليه التماهي معه، فتراه متخصصا في العلوم العقلية لكنه يتفاعل مع طقوس خرافية تفاعلا لا شعوريا ونفسيا يصل حد الغلو، وينشدّ لسماع الخرافات كجزء متمم لحاجة نفسية وروحية. هل أقول: إن اللامعقول حاجة نفسية أحيانا؟ ربما، وإلا كيف تفسر بعض جوانب السلوك الاجتماعي حتى في أرقى المجتمعات؟. فللموروث الاجتماعي حضوره، وللعقيدة المتوارثة أحكامها، لكنها لا تشكل خطرا على الإنسان ما لم تحل محل العقل في تفكيره، وتتحول إلى أحد مصادر المعرفة في غير اختصاصها.

لقد جنح المسلمون للغلو تحت ضغط الصراع السياسي على السلطة، وعدم وجود مرجعية صريحة تحسم النزاع الأول عليها. فالغلو يأتي في سياق عزيز الرأسمال

الرمزي، وتنزيه الذات، ومراكمة الفضائل لترجيح كفة أحد الطرفين المتنازعين. وتأكيد احتكار الحقيقة، وسبيل النجاة في الآخرة، حيث بقيت الفِرق والمذاهب عالقة في لحظة النزاع التاريخي حتى نهاية القرن الرابع، بل وما زالت تفرض نفسها على العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية. فالغلو بخطابه ونصوصه، جزء لا يتجزأ من البنية الفكرية والعقيدية والأصولية لتراث المسلمين، يتطلب مزيدا من النقد والتوغل في أعماقه للتعرف على آليته في توظيف اللامعقول، وحجم التزوير والخداع والأوهام التي يسوقها كبديهيات. وتفكيك نهائياته وبنيته، وتحليل مقولاته ومفاهيمه. الغلو آفة الفكر والعقيدة، يتوقف على تفكيك خطابه إعادة تشكيل العقل والوعي الديني والاجتماعي والسياسي. فنقد خطابه يعني أنسنة الرموز الدينية والتاريخية، واكتشاف حقيقتها بعد نسف أسيجتها القدسية والأيديولويجية، لتحرير الوعي من سطوة مرجعياته الغرائبية، وإعادة تشكيله وفق مبادئ عقلية، وتأملات فلسفية – نقدية.

الغلو مفهوما

يراد بالغلو لغة المبالغة والخروج عن الحد. ويأتي أيضا بمعنى التعصب والتطرف والارتفاع. وقد لازم تاريخ الفِرق والمذاهب الدينية، فغالوا بأنبيائهم ورموزهم، حد التأليه، مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

وهو في بعض معانيه: سلب بشرية الإنسان، ومنحه قدرات خارقة. ويمكن الاستعانة بآية (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ) لفهم دلالات الغلو الديني. فالمفهوم هنا مطلق، يصدق على كل تطرف يجافي الحق، في تفاصيل الدين، عقيدة وشريعة. فأي تطرف عقيدي يعد غلوا، وكذا التطرف في التشريع الذي يأخذ بأشد الحالات احتياطا، خلافا لمفهوم السعة والرحمة التي هي أسس قرآنية متينة، ومن الآيات المحكمات: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)، (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ).

وأيضا يشمل الغلو في الدين فتاوى الفقهاء وأحكامهم الشرعية التي تذهب

بعيدا عن الحق، الذي يعني الاعتدال في فهم النص، وعدم الجمود على حرفيته مداراة لمصالح شخصية وسياسية ومذهبية. كالفتاوى التي دعمت السلطات الظالمة، ومنحتها حصانة شرعية، عندما حرّمت الخروج عليها، ووجوب طاعتها.

لا حصانة لتفاوى الفقهاء فهي وجهات نظر، واجتهادات شخصية، تجنح للمغالاة بحكم التفاوت الثقافي واختلاف الفهم الديني، ومقاصد وعقائد المجتهد، ومختلف الضرورات التي تتحكم باجتهاده. وهذا هو سر تحذير الآية من الغلو في الدين، الشامل لجميع تفصيلاته وسلوكيات المتدينين. فليس الغلو منحصرا بالعقائد دون التشريعات والإلزامات المتطرفة. لكن ثمة جهود سعت لحصره بها في سياق الصراع على السلطة، فيأتي رمي الآخر بالغلو لسلب شرعيته، كما هو سلوك السلطة مع الفِرق والمذاهب الشيعية، حتى غدا مصطلح الغلو منحصرا بهم. وهذا خطأ تاريخ ومفهومي انطلى على الجميع وتبناه متكلمو الشيعة أيضا كالشيخ المفيد.

الغلو هو مطلق التطرف، والغلو الديني شامل بإطلاقه لتفصيلات العقيدة والشريعة بما يشمل فتاوى الفقهاء وتطرفهم وتعصبهم الطائفي والمذهبي بل وحتى تطرفهم في الإفتاء وفقا لوجهات نظرهم. فهذا النوع من الفقهاء يبالغ في شخصيته ويغالي عندما يحتكر الحقيقة والفهم الخالص للدين وأحكامه التشريعية. فليست العقيدة السنية في تفصيلاتها بريئة من الغلو كما يعتقد بعض، بل للغلو تجلياته، بعضها مشترك بين الجميع، والآخر خاص بكل مذهب وعقيدة. الغلو السني، مهما اختلفت تجلياته، فهي ظاهرة لها أسبابها ودوافعها وغاياتها، وتبقى السياسة جذرها البعيد. كما أن لموقف المعارضة من السلطة، وجدلية شرعيتها دور مؤثر في خلق ظاهرة الغلو السني في مختلف اتجاهاتها، أي أن بعض التطرف السني ردود أفعال معاكسة. وبالتالي فثمة أسباب ودوافع مشتركة وراء ظاهرة الغلو بشكل عام، وهناك خصوصيات. ولا يوجد استثناء لدين أو مذهب أو فِرقة دون غيرها، فخطاب الغلو واحد، ببنيته وتطرفه، رغم اختلاف اتجاهاته ودوافعه. وعندما يلصق الغلو بمذهب دون آخر، فينبغي البحث عن أسباب حصره وتكريسه في جهة دون غيرها، مع عدم وجود مبررات مفهومية ولغوية.

قد تكون العقيدة السنية أكثر التصاقا بالتوحيد، ولم تنسب لأحد من الخلق أي صفة من صفات الخالقية، لكنها أيضا سقطت في التجسيم، وغالت به حد التكفير، وصورت الخالق وفقا للمتشابه من آيات الكتاب الكريم، خلافا لمنهجه في عرض المتشابه على المحكم، ومن المحكمات: أن الله "ليس كمثله شيء"، وأنه "شديد المحال"، و"لا تدركه الأبصار". كما تطرفت في حماية السلطان الجائر، ومنحته حصانة على حساب قيم الدين ومبادئه، وتطرفت في إقصاء المعارضة، وأباحت الدماء لقمعها. بل وتطرف السنة في المسائل الخلافية، وجعلوا القتل وسيلة شرعية لتأديب كل من خرج على سلطان الفتوى. فقننوا الحياة، وضبطوا حركات الإنسان، وقمعوا حرية الرأي والنقد والاعتراض. وكل هذا يصدق عليه مفهوم الغلو، فلماذا يحصر المصطلح بمذهب خاص دون غيره؟ حتى في حالات الإطلاق تجد البوصلة تؤشر على العقيدة الشيعية.

لا نريد تبرئة أحد وسيأتي الحديث عن حجم الغلو فيها، لكن السؤال عن سبب تنزيه الذات، رغم غلوها في قضايا لا تقل أهمية عن العقيدة، لصلتها بالدين وسلوك الإنسان؟. كما أن الفقيه شريك السياسي، كرّس سلطاته الدينية لخدمته وشرعنة سلوكه وتصرفاته. كما أباح الفقيه دماء الناس من أجل السلطة وحماية السلطان. كل هذا خروج عن الحق الذي جعلته الآية المتقدمة مقياسا للغلو. فأي حق في سحق قيم الدين، وإقصاء مبادئه وأخلاقه عندما يصل الأمر للسلطة والتحكم بأمور المسلمين؟ وعليه، إذا كان الغلو يعني لغة التطرف والارتفاع، فإن معناه قرآنيا العدول عن الحق، الذي هو مطلق الاعتدال الديني. والاعتدال الديني واضح في مفهومه، في ضوء المحكم من الآيات، ومبادئ وقيم الدين. فظلم السلطة مثلا واضح مفهوما ومصداقا للناس جميعا، فلا يمكن للفقيه التوسل بالنص القرآني لتزكيته وتبريره شرعا، ولو بعناوين ثانوية، كالحفاظ على الأمن والسلم. بل أن الظلم أحد الأسباب الرئيسية وراء زعزعتهما. فحينما يسارع الفقيه لحماية السلطان الظالم ففتاواه غلو في الدين تشريعا. فالدين كما تقدم لا ينحصر بالعقيدة دون الشريعة، ومفهوم الغلو مطلق في الآية رغم وجود قرينة قد تبدوصارفة إلا أنها متقدمة، وآية

الغلو كلام مستأنف، بل حتى مع اختصاص الغلو بالعقيدة، فإن تقمص السلطان لدور الإله في صلاحياته وسلطته هو شرك بمعنى من المعاني. فالفكر السني لا ينجو من الغلو، بمعناه الأوسع من الشرك، إذ أجد في حصره بالشرك الظاهر والخفي، تنزيه لغلو آخر. أو أن حصر مفهوم الغلو بالشرك، تبرئة لغيره من أنواع الغلو. أو دفع تهمة، فيكون إجراء احترازيا، للتخلّص من تبعات المفهوم بمختلف معانيه.

إن المفاهيم والمصطلحات تلعب دورا خطيرا في تزوير الوعي، خاصة عندما يقوم المفهوم بخلق حقيقته، وفرض سلطته، فيتستر على شرعيته. الغلو هو التطرف في كل شيء، وبعض التطرف خارج حدود الشرك أخطر من الشرك، فربما مشرك مسالم، لا يستغل عقيدته، ولا يفرضها على غيره، ويحترم الآخرين، فلا يشكل أي خطر بشركه، فهو ألصق بقيم الدين والإنسانية من بعض الفِرق والمذاهب الدينية المتطرفة، التي تصّر على تنزيه الذات واحتكار الحقيقة، فترمي الآخر بالارتداد والكفر وتستبيح دمه ومقدراته وكرامته. من هنا أجد في حصر الغلو بالشرك، ومن ثم رمي معارضيهم بالشرك والتكفير، أسلوبا مداناَ، فحصر المفهوم إجراء متهم لا يمكن تبرئته، ما دامت هناك تجليات ومظاهر أخرى تترتب عليها تداعيات خطيرة. ومثال ذلك رمي التشيع بالغلو بسبب بعض الممارسات الطقوسية، وتبرئة غيرهم رغم حجم العنف في فتاواهم ومواقفهم من الآخر. فالمسألة جديرة بوقفه نقدية. بدءا من المفهوم. وهذا ما تبين أن صياغة المفهوم قد حققت شيئين في آنٍ واحد، فمن جهة رمت معارضي السنة وهم الشيعة غالبا بالغلو، والشرك والانحراف العقيدة، مما عكس صورة نمطية عنهم تجدها متداولة داخل الثقافية الدينية السنية على نطاق واسع. ومن جهة ثانية قام المفهوم بتبرئة مظاهر الغلو السني، وحماية مواقفهم وسلوكياتهم. فينبغي عودة المفهوم لسعته المفهومية الشاملة لما هو أبعد من الشرك، وهذا ما يساعد عليه المعنى اللغوي، ولا دليل على تخصيصه بالشرك، بل يكون أحد مصاديقه. أما حصره فهو مخطط لتنزيه الـ"أنا"، ورمي الآخر بالانحراف والضلال. وهنا تلعب السياسة والفقه السلطاني دورا خطيرا في اضطهاد المعارضة، وقمعها، وما تاريخ المسلمين سوى تاريخ القتل وسلب الحريات.

الغلو والنص

يمثل النص قوام الغلو وخطابه. وهو الأعم من الآية والرواية، فيشمل: أقوال العلماء، وأدلة إجماع الفقهاء أو إجماع الأمة. فالغلو بجميع أطيافه يرتكز للنص في نظريته، واحتكاره للحقيقة، وحرمان الآخر من سبل النجاة يوم المعاد. وجميع اتجاهات الغلو منخرطة في السلطة وإشكالياتها، بشكل وآخر. فالغلو الشيعي خلص إلى نظرية كاملة حول الإمامة والولاية، سلب بموجبها شرعية السلطة، كما سيأتي. فهو المقصود تحديدا في هذا البحث، ما دمنا بصدد دراسة تأثيرات النص على المعارضة السياسية عبر التاريخ الإسلامي، وتحديد حجم النصوص المزورة والموضوعة. وقد مر الحديث عن التيارين الأول والثاني، وسأتكلم عن بنية خطاب الغلو ومنهجه في التأسيس لنظرية مغايرة في الإمامة، يكون لازمها بالضرورة سلب شرعية السلطة. ورغم وحدة هدف هذا التيار مع سابقه إلا أنه يفترق عنه بمنهجيته ومصادره ومبانيه العقيدية.

وأيضا بالنسبة للغلو السني، فإن ركيزته الأساس هي نصوص، أغلبها روايات لا دليل على صحة صدورها، فتبقى محتملة، وفتاوى وأحكام تنتمي للفقه السلطاني، والتطرف الفقهي المتمثل بالحنابلة والتيمية والوهابية. حيث غالوا في مفهوم التوحيد بشكل خرجوا به عن الحق الذي تحدثت به الآية. وهو غلو مقيت، وضع المسلمين على مسطرة الفتوى وأحكام الفقيه. فهو دائما بين خيارين، القتل أو الإلتزام بفتاواهم مهما كانت مخالفة لقيم الدين والأخلاق. حتى بات جواز القتل على قضايا تافهة صفحة لازمة لفتاوهام، فلا تسمع وأنت تقرأها حول سلوك الفرد سوى: "يستتاب وإلا يقتل". هذا الإنسان الذي كرمه الله تعالى، وهذه النفس التي حرم الله قتلها، تزهق بسبب وجهة نظر اجتهادية، لا يدل عليها أي دليل من كتاب الله وسنة نبيه. وبالتالي فإن تناول الغلو يقع ضمن اهتمامنا في نقد النص، خاصة مع تميزه بوضع الروايات وصياغتها بشكل يخدم الهدف وبنيته الغرائبية - الخرافية، المتطرفه في غلوها. لكن من أين أتت شرعية وسلطة الفتاوى؟ وهل هناك أدلة شرعية صريحة دلت على حجيتها، ووجوب الالتزام بها؟

اتجاهات الغلو

إذاً، إذا كان معنى الغلو لغة هو التطرف والمبالغة والخروج عن الحد، فإن معناه قرآنا، الانحراف عن الحق أو مجافاته: (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ..). والحق هو الاعتدال القائم على الدليل القرآني عقيدة، والوسطية والارتكاز لقيم الدين ومبادئه وتشريعاته المنصوصة فيه تشريعياً. فالآية لم تقصد العقيدة فقط رغم أنها بدأت باستعراضها. فجميع الشأن الديني عقيدة وشريعة وقضاء مشمول بها. فيكون القرآن مرجعا للعقيدة والشريعة، وليس الاجتهاد الشخصي، والتطرف الطائفي: (الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ). والحق واضح قرآنيا، يضبط الاجتهاد الشخصي، حينما يجترح مفاهيم عقيدية جديدة، سكت عنها الكتاب الكريم، أو أجمل في بيانها لأي سبب، موضوعي أو ذاتي، كطبيعة الذات الإلهية التي هي ممتنعة ذاتاً. ومثلها التفصيلات الغيبية. فأي مجافاة أو تجاوز أو إنحراف عن الحق القرآني يعد غلوا صارخا، كالتفصيلات التي نقرأها عن حياة القبر والبرزخ والآخرة بتفصيلات مذهلة، لا يدركها إلا من عاشها بكامل جوارحه!!. فعندما تخاطب الآية النبي بأنك بشر: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ) فهي تقصد جميع الخصائص البشرية: الجسدية، الشعورية، النفسية، إدراكه، وعيه إلى آخر القائمة، فالنفس البشرية واحدة. فأي ارتفاع أو تجريد لبشرية أي رمز ديني، يتنافى مع المنطق القرآني. (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ). بهذا المقياس يمكنك محاكمة جميع العقائد المتوارثة. وبالتالي فمفاد آية: (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ..) إدانة التطرف الديني، عقيدة وشريعة. ويبقى الحق فيصلا بين الغلو وعدمه، فما لم يرد فيه دليل قرآني صريح، يُعد غلوا في العقيدة حينما يتطرف فيه الإنسان. وما لم يرتكز له تشريعيا يُعد مجافياً للحق. وبالتالي فالغلو فخ ديني - سياسي، لا ينجو منه أحد، ما لم يراع الحق، مهما كانت نسبة الغلو ونوعه. وهذا يبيح لنا دراسته في اتجاهين ضمن البحث عن دور النص في الغلو مطلقا. اتجاه السلطة واتجاه المعارضة. والأول قد يكون غريبا على البحث، خلافا لما هو متعارف عن مصطلح الغلو، المحصور

بالعقيدة والشرك بالله تعالى. وتقدم لا يوجد دليل على الحصر، فالمعنى اللغوي عام، والمعنى القرآني مطلق، فالحصر إجراء سياسي لاضطهاد المعارضة. فلا بد من التوقف مع الاتجاه الأول وفاء للحقيقة التي نبحث عنها، رغم أننا بصدد دراسة الغلو ضمن التيار المعارض للسلطة، فيختص بالغلو الشيعي الذي قدم نظرية عن الكون والحياة ومركزية الإمام. واستطاع هو الآخر سلب السلطة شرعيتها، وفقا لآرائه ومتبنياته. وما يهمنا في كلا البحثين دراسة دور النصوص في الغلو، التي يشكل فيها الحديث الموضوع والمختلق نسبتها العظمى. الناس ما زالت أسيرة عقائد وأفكار وثقافات لا تعرف عن حقيقتها شيئا، فينبغي لنا كشف الحقائق والمسكوت عنه، والمتستر عليه. وتعرية الزيف والخداع الديني، لنضع الجميع أمام النقد والمراجعة بغية التوفر على رؤية جديدة، وفهم جديد للدين ودور الإنسان في الحياة، للحد من سلطة النص وقدسيته وتعاليه، وفرز المقدس عن المدنس، والإلهي عن البشري. فثمة ما يحجب بشرية النصوص والفتاوى والمفاهيم والمصطلحات، حينما تنسب للدين وللشريعة جميعا. فالكشف عن الغلو السياسي والغلو السني، يأتي في سياق بيان الحقائق، ومدى علاقة هذا الغلو بالنصوص الدينية.

الغلو السني

أجد من المناسب بيان مصاديق الغلو السني، بمفهومه العام، باعتباره خطابا أيديولوجيا، يريد فرض هيمنته وحقيقته ومحدداته بالعنف والقوة، فهو خطاب استعلائي، أحادي، يحتكر الحقيقة وينفي الآخر، يصادر حريته، ويضعه أمام خيارين متضادين. فيستميت دفاعا عن السلطة، ويستخدم أدواتها لفرض حقيقته، ويوظف خطابه الديني لتكفير المعارضة واضطهادها، فينأى عن الحق حينما ينظّر لشرعنة سلوكه. وهذا من مصاديق الغلو بمفهومه القرآني. فعندما يلغي المتطرف السني مساحات الاشتراك والتلاقي الديني والمذهبي والثقافي، يخالف بذلك قيم السماء، التي أكدت على عدم الإكراه في العقيدة والإيمان. ومهما نظّر المتطرفون للنسخ لا يجدي نفعا، وقد مر الكلام مفصلاً عن النسخ حيث بينت بما فيه الكفاية من أدلة حقيقته ومدى فاعليته. فجميع آيات الرحمة والعفو والتسامح تبقى فاعلة تؤسس لمجتمع مدني يسوده الأمن والسلام والاستقرار.

مصاديق الغلو السني

من مصاديق الغلو السني وفقاً لمفهوميه، اللغوي والقرآني، الأمثلة التالية، لا على سبيل الحصر:

- لقد غالى السنة بمفهوم الصحبة حداً وازى مفهوم العصمة عند الشيعة. وارتفعوا بالخلفاء فوق النقد والمراجعة، كأسلوب للتخلص من إشكالية شرعية السلطة. وقد وجدوا في روايات الفضائل ما يساعدهم على تنزيه الصحابة ومنحهم حصانة ذاتية تضعهم فوق النقد، وجعل منهم مرجعية فكرية وعقيدية، فتدفقت روايات الفضائل تمدهم بما يريدون خدمة لأهدافهم. فالعدالة التي هي صفة تنزيهية عارضة على الإنسان وليست من ذاتياته، أصبحت لازما ذاتيا للصحابي، حتى صارت الصحبة تعني العدالة، لا بمفهومها اللغوي والاصطلاحي المتعارف بل اكتسبت مفهوما تنزيهيا مطلقا، وهو معنى العصمة دون التصريح بها، وهذا هو المتبادر اليوم

من مصطلح الصحابة. فمثلا، يكفي أن ينتهي سند الرواية للصحابي بطريق صحيح، وفقا لضوابط الصحة عندهم، تكون حجة في مؤداها ومضامينها، دون الاستطراد في التحري عن صحة صدورها فعلا عن النبي. فأصبح حكم الصحابة واحدا من حيث العدالة والوثاقة والأمانة والصدق. أي أصبحت الصحبة إكسيراً يجرد الإنسان بشريته، ويرتفع به فوق النقد والتحري عن مدى صدقيته!!. وهذا مخالف للواقع بالضرورة، وقد مرت رواية عن الرسول يشهد فيها بكذب بعض الصحابة عليه وهو حيا. كما أن القرآن اتهم بعضهم بالنفاق الخفي. (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُم نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ)، فالآية تمنع الإطلاق، والإستثناء إلا بدليل قرآني صريح بخصوصه. من هنا عمدت الجهات الدينية والسياسية إلى توسعة مفهوم الصحبة، لتشمل كل من التقى رسول الله وسمع حديثه، ثم اتسعت أكثر في زمن الدولة الأموية لتشمل كل من التقى النبي ولو لفترة قصيرة جدا، وإن لم يسمع حديثه. فدخل عدد من المجاهيل ضمن صحابة رسول الله، ليكونوا منصة للكذب عليه. فيكفي الحديث وثاقة، بل وصحة حينما ينتهي للصحابي أي كان. وبهذا صححوا جملة أحاديث ضعيفة. ويمكنك الإطلاع على كتاب السيد مرتضى العسكري بعنوان: "خمسون ومائة صحابي مختلق"، كمصداق لهذا الكلام. وكم روى هؤلاء من الأحاديث الموضوعة؟؟.

لو سلّمنا جدلا بصحة قاعدة الصحبة، كمصدر لتوثيق الرواة، تماشيا مع بعض الرجاليين من المدرسة السنية، لكن لا نسلّم لهم بسعة دائرة مفهوم الصحبة. فالشبهة ليست مصداقية فقط بل شبهة مفهومية أيضا، اختلف حولها جملة من علماء السنة. وبما أن المسألة مرتبطة بالتوثيق، فإن منهجي في توثيق الرواة لا يكتفي بوثاقة الراوي وعدالته، بل يشترط أيضا خبرته بالرواية وطرق نقلها، إضافة لتجرده وعدم انحيازه، وهي شروط صعبة، أراها ضرورية جدا لضبط حركة النص وقدسيته، خاصة حينما نضيف لها دراسة تاريخ النص وظرف صدوره، ومناسباته، وقرائنه، ومدى توافقه مع العقل والمنطق والقرآن، وإلا ستصبح فوضى عارمة كما

هو حال المذاهب والفِرق الكلامية أسيرة النصوص التاريخية. لذا حتى الصحابي المقرب قد لا يُعتمد على رواياته حينما لا يكون ضابطا عارفا بالروايات، أو يتأثر بميولاته الطائفية والسياسية والاجتماعية. فمجرد الصحبة إذاً لا تعني شيئا في ميزان التوثيق. وهذا ما يهمنا بالنسبة للنص ونحن نمارس النقد لمعرفة آلياته وخطابه وسلطته. فالصحبة وفقا لتنظيراتهم لم تكتف بشرعنة سلطنتهم، بل قامت بتنزيه سلوكهم وإسدال الستار على أخطائهم، وتصحيح تصرفاتهم، مهما كان حجم الدماء التي أريقت بسبب السلطة وقمع المعارضة!!.

أقدر الظرف السياسي الذي دفع السنة للغلو بالصحابة، حيث لا يوجد طريق آخر لتصحيح شرعية السلطة. لكن القراءات النقدية لا تتوقف عند هذا الحد بل تتوغل في العمق، وتلاحق المقولات والمفاهيم التي أسست لحجية الصحبة ولوزامها من ضرورة العدالة والصدق وعدم الكذب، خاصة النصوص وقيمتها المعرفية ومدى تعارضها مع القرآن، وثوابت الدين. فأساس حجية الصحبة مجموعة روايات الفضائل، ثم تم تطوير مفهومها كمرجعية تعضّد شرعية السلطة السياسية. فنحتاج لنقد تلك الروايات، والتوغل في أعماقها، ودراسة أسلوبها في بناء حقيقتها، وفرض سلطتها. فهي روايات ما زالت مؤثرة، ويصدق وفقا لتقسيمها على أساس قوة تأثيرها أن تكون روايات محتملة الصدور. وهذا ما يهمنا، معرفة قوة النص وحضوره، لنقده وتفكيكه. وليس سوى النقد نكتشف به حقيقة النص وسلطته المعرفية. أما دراسة أسانيد الأحاديث، فما عادت مؤثرة حتى مع يقينهم بضعف سندها. العقل الجمعي يتأثر بالشائع والمتداول بغض النظر عن صحة سند الروايات. وقناعته مرهونة دائما لقناعة رجل الدين والوعظ والإرشاد فيصدّق كل ما يرويه من روايات دون الإرتياب بها. وسيأتي الكلام عن مجموعة روايات أسست لقدسية الصحابة وارتفعت بهم فوق النقد والمراجعة، حتى أصبحت سيرتهم السياسية والدينية حجة شرعية مع انعدام الدليل القرآني والنبوي.

فثنائية السلطة والمعارضة كانت وراء الغلو بهذا النوع من المفاهيم، فاندفعوا بضغط من المعارضة والشكوك التي حامت حول شرعية سلطة الخلفاء للتنظير

للصحبة بمفهوم جديد. وقد تحقق لهم ما يريدون لدى قطاع كبير من المسلمين، وهم أهل السنة قاطبة.

وبالتالي فعدالة الصحابة تعني عصمتهم عن الخطأ عندما تكون سُننهُم حجة شرعية وملزمة مع فقدان الدليل، وهذا الإلزام ليس سوى اعتراف غير مباشر بعصمتهم، وإن لم يصرحوا، وما العصمة سوى امتناع الخطأ، وهذا متحقق بمفهوم الصحبة بالضرورة. فلماذا يدان الآخر بقوله بالعصمة ولا يدان من يقول بعدالة الصحابة وهما على درجة واحدة من التقديس؟. فلازم عصمة أئمة أهل البيت هو الإلتزام بأوامرهم ونواهيهم. وهذا هو المهم في فهم العصمة عند تأسيسه من قبل أصحاب الأئمة. وما زاد عليه الغلو لا ينفي القدر المتيقن من حقيقتها. من هنا يتضح مكر المفهوم عندما يتستر على دوره في فرض حقيقته، عندما يوحي باختلاف دلالتيهما. بينما كل من المتلقي السني والشيعي يفهم من المصطلحين ذات الدلالة. ويتمسك بذات الإلزام. فكلاهما معصوم بمفهومين وتنظيرين مختلفين، حتى وإن كان الإلزام بينهما مشككا وليس متواطئا، كما يعبر المناطقة. فلا شك في صدق القدر المتيقن. فالحقيقة لا تتغير، ويبقى مفهوم العصمة واحدا، بأي لفظ جاءت. وهذا غلو صريح، لا يمكن للسني التنصل عنه، أو تختل لديه قاعدة الإلزام بسيرة وسنة الشيخين، مع فقدان الدليل. ليس النقاش حول المثال والمصداق، بل الكلام حول المفهوم ودلالاته الخارجية، وفهم تزويراته وخداعه ومكره ومراوغاته عندما يفرض حقيقته، ويتستر على دوره في وجودها، وكيفية تكوّن سلطتها. فما زال التراشق بين المذهبين قائما حول العصمة ودلالاتها، ومتى انطباق مفهوم الغلو عليها. وكلاهما يسكت عن مفهوم عدالة الصحابة التي تعني تماما عصمتهم بالفهم المتقدم. فأهل السنة وإن لم يصرحوا بعصمة الصحابة لكنهم عملا يعصمونهم من كل خطأ وزلل. ويبررون سلوكهم مهما كان دمويا، ويَحملون إرتكابهم الخطأ واقترافهم الذنب مهما كان كبيرا، على ترك الأولى والأفضل، وعدم التعمد في معصية الخالق، وغير ذلك من مبررات لا تمت للحقيقة بصلة. ويتمسكون بسيرتهم ويستشهدون بأحاديثهم في كل مناسبة، ويشيدون بفضائلهم بخطاب تنزيهي لا

يختلف كثيرا عن الخطاب التنزيهي الشيعي. فهم في أعلى درجات القداسة عملا، مثلهم مثل الأئمة، لكنهم يخدعون المتلقي بالألفاظ. خاصة حينما يتشبثون بأقوال متطرفة حول مفهوم العصمة، لإبعاد الشبهات حول مصداقية مفهوم عدالة الصداقة، بما يشبه الإسقاط. بينما المفهوم الأولي للعصمة عند التأسيس لا يعدو كونها عصمة سلوكية إرادية، تعني التسديد والمَنَعَة التي هي لطف إلهي حينما يلتزم المؤمن ويستقيم في سلوكه، وهو ما يتبناه الخط الشيعي المعتدل. فالعصمة السلوكية سنة إلهية – قرآنية، لكل من يستقيم، ولا تختص بشخص دون آخر. (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ). والجهاد لا يعني القتال هنا، بل مطلق المجاهدة، بقرينة لنهدينهم سبلنا، وهي الآية التي تنطوي على فلسفة عميقة سنتوقف عندها في مناسبة قادمة. (وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا). فهي سنن إلهية. وبهذا نفهم أن جميع روايات الفضائل، المختلقة والموضوعة، تقصد عصمة الصحابة، والحيلولة دون نقدهم، ومحاسبتهم. وكل هذا غلو لا يمكن تبريره بأي شكل كان. وإلا هل يمكن لأي سني اليوم أن ينتقد الصحابة ويحاكمهم على سلوكهم ولا يدان من قبل سلطات القضاء والمراجع الدينية السنية؟. فلماذا لا يسمح لأحد بالنقد لولا الإرتكاز المفهومي لمعنى عدالة الصحابة، فهي تعني عندهم العصمة السلوكية. وهذا هو القدر المتيقن.

- كما تطرف أهل السنة في موقفهم السلبي من الآخر. الخارجي المتمثل بالديانات والعقائد. والداخلي المتمثل بالمذاهب والفِرق المسلمة. فكانت أحكامهم وفتاواهم تصل حد استباحة الدماء مع الخصم، رغم أن الخلاف فتوائي، يمثل وجهات نظر أصحابها. فعانى أهل الذمة، وهم أهل الكتاب، معاناة قاسية، وراحت سهام التكفير تلاحقهم لأدنى خطأ، وفرضوا عليهم ضرائب باهظة، مع حرمانهم من كل امتياز اجتماعي وسياسي ووظيفي. وقد أسس الفقه السني متطرفا في تشريعاته لدار الكفر والإسلام، وفرض لكل دار أحكامها، وحدودها. وما زالت فتاوى الفقه السلطاني والفقه التكفيري تشرعن سلوك الحركات الدينية السنية

المتطرفة، وتبيح لها قتل الآخر بصفته كافرا، تستباح حرماته، وتهتك أعراضه باعتبارهن إماء مملوكات، فطبقوا عليهن كل أحكام الحرب التي نزلت استثناء، لكن الفقه السلطاني وظف إطلاقاتها خارج بيئتها وشروطها، فكانت داعش وغيرها من الحركات الإسلامية انتكاسة في سلوكها العدواني، لا يمكن للمسلمين تجاوز تبعاتها قريبا، خاصة حينما اتخذوا من النساء غير المسلمات إماء لشهواتهم، وفتحوا لهن سوقا للنخاسة، تباع فيه المرأة، مثلها مثل أي سلعة يتصفحها المارة.

يكفي أن كتب ابن تيمية قد اشتملت على 428 مرة عبارة: "يستتاب وإلا يقتل". فثمة طريق واحد للنجاة. ليس القرآن والصحيح من سيرة النبي بل فتاوى ابن تيمية، مصدر الكراهية الدينية، ومصدر شرعية الإرهاب الديني في العالم، أما الإلتزام بها أو القتل. فجميع الحركات المتطرفة التي ارتكبت العنف والقتل من الحركات السنية، تستمد شرعية سلوكها من فتاواه، وفهم خاطئ لآيات الجهاد والقتال، بعد تجريدها من تاريخيتها. فلماذا لا تدان هذه الحركات سوى بيانات خجولة، وتوسلات تشي بعمق العلاقة الروحية، والرضا على سلوكهم؟. بينما تنهال خطابات التكفير لمجرد شطط في فهم مفهوم ديني؟.

الحقيقة التي يخشى الجميع التصريح بها، أن الفقه السني بل والإسلامي عموما يؤمن بما تؤمن به داعش من مباني فكرية وفقهية حول مفهوم الجهاد، ومدى صدقية مفاهيم: الكفر والحرابة والشرك والردة، على الآخر بما يبرر نبذه وحرمانه وهتك حرمته واستباحة دمه. ويبقى الاختلاف بينهم في الشروط والتوقيتات. المشكلة ليس في السلوك الآني، بل بفهم الدين، وفهم النصوص المقدسة، وتاريخيتها، وفسفتها.

وأما موقف السنة من الآخر الداخلي، الشيعة خاصة، ففيه من التطرف ما يسمح بقتلهم واستباحة دمائهم، وتحريم التعامل معهم، وحرمة التعبد بفتاواهم والصلاة خلفهم. فالغلو بالمفهوم السني ينحصر بالشيعة وعقائده وسلوكهم. فهم الخصم السياسي التقليدي. وبهذا يتضح ثمة غلو مشرعن قام الخطاب الديني السني

بالتستر عليه. فجميع الروايات السنية التي تذم الشيعة وتتهم رموزهم، تأتي في سياق سرمدية الخصومة السياسية والعقيدية.

- غالى السنة في مصادرهم الروائية، حدا منحوها حصانة دائمة، كالصحاح الستة. وأما صحيح البخاري فمنزلته بالتقديس لا يدانيها كتاب. ويكفي الرواية وجودها فيه، كي ينقلب دور الفقيه من ناقد إلى مبرر، مهما كان حجم التناقض بينها وبين القرآن الكريم، وقيم الدين الحنيف، فترى مثلا صورة الرسول في وعي البخاري صورة مضطربة، تارة يهبط به رغم منزلته دون مستوى الأخلاق العرفية، والقرآن يصفه: (وإنّك لعلى خُلِقٍ عظيم)، لا أنه خَلوق فقط، بل يلتزم حتى بالقضايا العرفية إلتزاما أخلاقيا. خاصة في علاقته مع زوجته عائشة، حيث ينقل أخبارا وروايات تتحدث عن خصوصيات لا يمكن للمجتمع العربي تقبلها من الإنسان العادي فكيف تتحدث بها زوجة الرسول علناً وينقلها الرواة عنها؟. إضافة لتناقضات رواياته مع منطق العقل والحكمة. ومشكلة كثرة مروياته وبعده عن مصادرها. وروايته عن الضعفاء والمجهولين، وهذا لا يهمنا حاليا. لكننا نفهم من كل هذا وجود مغالاة حقيقية بالبخاري وصحيحه، هي بدورها عمقت مشاعر الغلو. بل بعض الاتجاهات الفقهية تقدم الروايات على القرآن، ولا تسمح بمقاربته مباشرة، وتحصر فهمه وتأويله وتفسيره بالصحابة عند السنة، والأئمة عند الشيعة. بينما يصدح الكتاب بأنه بيان للناس. وأنه بلسان عربي مبين. فما معنى الحصر سوى الغلو؟

- الغلو بالشفاعة، رغم أنها صفة مشتركة عند الجميع، مع اختلاف مصاديقها بين الصحابة والأئمة. وكلاهما يتناقض مع الكتاب وأحكامه عن الثواب والعقاب، ويلغي العدالة التي ينتظرها المعذبون والمحرومون، تلك العدالة الأمل الوحيد للناس في هذه الدنيا البائسة. غير أن الشفاعة تسقط كل ظلم وعدوان. ومن يقرأ روايات الشفاعة لدى الفريقين، يستهين حتى بجريمة القتل، فالشفاعة جاهزة لخلاصه من العقاب، بثمن بخس.

- غالى السنة برموزهم السياسية حد العصمة، ونظروا لحرمة الخروج على السلطان بكل إمكانياتهم الاستدلالية، وهم يعلمون حجم مخالفاتهم لقيم الدين

ومبادئ الإنسانية، ونظروا لشرعية سلوكهم في الفتوحات، وشرعية الدماء التي سفكت، وأسدلوا الستار على أخطائهم، عندما أرجأوا حسابهم لله، وليس للإنسان. فكان المتكلمون السنة أساس التنظير مقولتي الجبر والإرجاء، لتبرئة ساحة الخليفة والسلطان من كل شوائب الحكم وسلبياته، وكل إجرامه وسلوكه العدواني. وكمثال على الغلو بمعنى الانحراف عن الحق يروي السنة حديثا عن النبي: (دخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب). بينما تؤكد عدد من الآيات شمول الحساب، بلا استثناء لأي شخص مهما كان مقامه. فكيف يتم استثناء هؤلاء، بل وفي بعض نسخ الحديث أن كل واحد منهم يشفع لسبعين ألف، فتكون متوالية تشمل كل أهل السنة والجماعة. لكن الغريب كيف يروى هذا الحديث مع وجود آية: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا، ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا).

- أما غلو السنة بخلفائهم وسلاطينهم، فأمر محير، سحقوا لأجلهم قيم الدين والإنسانية، ونظّروا لشرعنة سلوكهم، وتبرير أخطائهم، وحمياتهم، حتى قمعوا إرادة الناس، وجعلوا من طاعتهم وجوبا شرعيا، وفي هذه النقطة بالذات مغالطة كبيرة، فآية طاعة أولي الأمر، لا تسمح بشرعنة الباطل كما سأبين لاحقا، بل تضمر شرط الإيمان والاستقامة، الذي تنتفي ولايتهم بانتفائه، بل ولا يكفي معه الإسلام والإلتزام الظاهري، لأن صفة الإيمان في هذه الآية أعمق. وهذا أخطر أنواع الغلو حيث سفكت بسببه الدماء، وضاعت الحقول، وأبيحت الحرمات. كل هذا باسم الدين.

وخلاصة ما تقدم أن الغلو ظاهرة عامة، مهما اختلفت تجلياتها. وبعض الغلو أخطر عندما يتعلق بالحقوق. ولم تسفك الدماء إلا بسبب الغلو الفقهي والسياسي، وليس بسبب الغلو العقيدي والفكري. فتبرئة أهل السنة من الغلو كان مقصودا سياسيا لاضطهاد المعارضة، وتنزيه الذات، وحرمة نقدها، ومحاكمة سلوكها.

فالفقه السلطاني القائم على الغلو لا يمكن أن يكون بديلا حضاريا، ولا يؤسس لمجتمع مدني، بل يكرس الاستبداد، ويعمق روح التبعية والانقياد، وحرمة

التمرد على السلطان الظالم، باعتباره قدرا مقدرا من السماء. فهو فقه ثيوقراطي، مهمته تدجين المواطن، وتزوير وعيه. خاصة أن العلاقة بين الفقيه والسلطان قائمة على مقايضة شرعنة سلوك الأخير بسلطة الفقيه. فالسلطان يمنح الفقيه السلطة، والفقيه يشرعن سلوكه ويحمي مقامه. وبالتالي لا يمكن الارتكاز له في إقامة دولة المواطنة القائمة على الولاء للقانون، وولاية الشعب على نفسه. الدولة الحديثة تستمد شرعيتها من الشعب وليس من الفقه السلطاني.

الغلو الشيعي

الغلو الشيعي، هو الاتجاه المتطرف في العقيدة الشيعية. ساعدت على ظهوره أسباب ذاتية تتعلق بالوعي، وخواء النقد، والمستوى الثقافي، وهيمنة البنية الأسطورية في الخطاب الديني، واستكانة العقل العربي للغيب والمتواري والمجهول، وروح الاندهاش بالحكايات والخرافات والسحر والهرطقات والجن.

وموضوعية، ترتبط بالتحديات السياسية والسلطوية والجدل الكلامي المحتدم حول الإمامة وما ارتبط بها من مقولات ومفاهيم، كشرط العدالة في السلطة، وحكم فاعل الكبيرة، والإرجاء والجبر والتفويض وغيرها.

فالغلو ليس منقطعا عن بيئته وظرفه. وتبقى العقيدة الشيعية تمثل حقيقته وبنيته وقوامه. فيقتصر الخلاف على تصور المفاهيم ولوازمها ومدلولاتها. غير أن الغلاة لم يكتفوا بالتنظير للإمامة الدينية والولاية التشريعية، بل ذهبوا إلى وجوب الولاية التكوينية للإمام، وهي ولاية واسعة وتفصيلية. فالفارق بين الاتجاهين في الإجمال والتفصيل. وأما باقي المفاهيم فمتفق عليها بشكل عام. والجميع يؤمن بالمهدي المنتظر. ويؤمنون بعصمة الأئمة، وشفاعتهم، والنص على إمامتهم الدينية والسياسية، وقربهم من الله تعالى، ومنزلتهم يوم القيامة، وعلمهم بالغيب، ومعرفتهم بجميع اللغات، وعلمهم اللدّني، غير الكسبي. ويؤمنون بحياة البرزخ، والرجعة. كما يتفقون على جميع التفاصيل التاريخية. فينحصر الاختلاف بالتطرف العقيدي كالتفويض، والشطط المفهومي الذي يتمسك به الغلاة حول بشرية الإمام وقدراته التكوينية، بشكل ينعدم فيه الفارق النوعي بين الخالق والإمام سوى الخلق. وهو واضح وصريح في نصوصهم، خاصة الأدعية والزيارات. فلا يبقى فرق بينهم وبين من يعتبر عيسى رباً يسند له كل شيء، إلا في شجاعة المسيحيين، وتستر الغلاة خلف القول بوحدانية الله تعالى. إذ لا معنى للخالقية التي هي حقيقة الربوبية سوى أفعاله التي يتفرد بها دون مخلوقاته. فأي دعوى تعني المماثلة، وهذا شرك واضح. ثم لماذا يمنحها لغيره، هل تعباً أم تشريفاً؟. لكنهم قالوا لا هذا ولا ذاك، إنما هي ضرورة وجودية، فلا يمكن للخالق إفاضة وجوده على الوجود إلا بوسائط، وهم الرسول

والأئمة!!. لكن أين يضعون الآيات التي تؤكد تفرده ومباشرته بالخلق؟؟.

ما يهمنا في دراسة تيار الغلو، ليست تفصيلات عقائده، بل دور النص وطريقة اشتغاله في تأسيس مفاهيم الغلو، كتيار معارض للسلطة، حيث أن منهج الغلاة قائم على استبعاد العقل تماما والتسليم للنص في تشكيل العقيدة.

قد يكون غريبا تصنيف الغلاة ضمن تيار المعارضة، فهم من حيث العدد قلة منعزلة، أو ذائبة داخل التيار الشيعي الكبير، وليس لهم موقف منفصل أو حضور سياسي واجتماعي مؤثر، بمعزل عن الشيعة وفِرقها المختلفة. لكن الحقيقة شيء آخر. وحجم التيار لا يقاس بعدده، بل بقوة تأثيره، وفاعليته ونشاطه وصموده واستمراره. أي يقاس بقدرته على البقاء ومقاومة التحديات، فالقرآن الكريم عبر عن إبراهيم النبي بأنه أمة رغم أنه فرد (إِنّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمّةً) لقوة حضوره وتأثيره. وقد أثبتت عقيدة الغلو جدارة فائقة، حينما شكلت المساحة الأكبر من العقل الشيعي العقيدي بعد انقضاء القرن الرابع الهجري، وكان التجلي الفكري واضحاً في الكتب التي تلت تلك الفترة كموسوعة كتاب بحار الأنوار، بؤرة العقيدة المغالية، الذي جمع فيه مؤلفه الشيخ محمد باقر المجلسي (توفي 1111هـ) تراث الغلاة في (110 أجزاء) بالطبعة الحديثة. وكذلك استيلاء الإخباريين على المؤسسة الدينية الشيعية (الحوزة العلمية) لمئتي عام، وما زالت عقائد الغلاة تواصل حضورها بمختلف التجليات الثقافية والدينية والاجتماعية والاعلامية والطقوسية. فليس هناك رفض تام لها من قبل التيار الشيعي المعتدل، بل إعادة فهم وتأويل. أو قراءة غنوصية باطنية لتلك المفاهيم قوامها الوهم والخيال واللامعقول. أو الاستشهاد بروايات تنتمي لذات التراث، وضعت عنوة لتحصينه وحمايته، كإجراءات إحترازية، لدفع أي شك محتمل. كقول الإمام: "نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم".

كما أن الغلاة جزء من المعارضة السياسية، ضمن التيار الشيعي الكبير، وليسوا طارئين عليها. ولهم منهجهم في التنظير للفكر العقيدي المعارض، من خلال ذات المفاهيم الشيعية، التي تضمر سلب شرعية السلطة والثأر منها. فالغلاة عندما ينظّرون للولاية التكوينية ولدولة المهدي، يقصدون سلب شرعية الدولة القائمة.

وعندما يَعِدون بـ"الرجعة" بعد ظهور المهدي يريدون الانتقام من كل الساسة الذين غصبوا الأئمة حقهم في السلطة ابتداء من الخلفاء الأوائل. وهذا لون من ألوان المعارضة، يهمنا دراسته ودراسة نصوصه ومدوناته التأسيسية. وهي نصوص خطيرة تتحدث عن قضايا مصيرية، فكيف استطاع النص تكوين حقيقته، وبناء سلطته؟ وما هي ظروف صدوره؟. فينبغي تفكيك هذه النصوص ونقدها جذريا، لتحري حقيقتها، ومديات سلطتها، وقد امتد تأثيرها أكثر من الف عام، وما زالت تفرض نفسها كحقائق ترسم علاقة الـ"أنا" بـ"الآخر"، وتفرز فرزا حادا بين المؤمن وغيره. فتأثيرها ليس عقيديا فقط بل اجتماعيا وسياسيا.

لا شك أن عقائد الغلاة هي نتاج جدل داخل الدائرة الشيعية التي كانت تتعثر بكثرة فِرقها وانشقاقاتها خلال أربعة قرون، خاصة بعد وفاة كل إمام وامتداد غيبة الإمام المهدي. كما تأثرت بالجدل الكلامي الذي راح يفرض حضوره في الساحتين الفكرية والسياسية. وإذا كانت بعض عقائد الغلاة أصيلة فإن تطورها وتفاقمها كانت صدىً لردود أفعال الوضع الاستثنائي للشيعة، في ظل سياسة تسلطية إقصائية. فالشيعة بشكل عام أصيبوا بإحباط عميق بعد خسارة جميع الجولات السياسية. وكان التفاؤل يداعب مشاعرهم في استرداد كرامتهم وحيثياتهم وإظهار عقيدتهم بأهل البيت من خلال السلطة، غير أن آمالهم تبخرت عندما تخلى الأئمة بعد استشهاد الحسين عن العمل السياسي علانية. ثم إزدادت المسألة تعقيدا مع تأخر ظهور الإمام المهدي، الذي من المفترض أن يملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن مُلئت ظلما وجورا، فهو خلاصة الأمل، وآخر ما تبقى لهم من أوراق سياسية، فكان الموالون لأهل البيت ينقسمون بعد وفاة كل إمام. منهم من يعتقد بغيبة من مات، وأنه سيعود ليملأ الأرض قسطا وعدلا. وآخر يتوقع أن يكون التالي هو المهدي المنتظر الموعود، فيعيش صدمة اليأس من جديد، عندما تتجلى الحقيقة. وانتكاسة بعد أخرى، وشك تتلوه شكوك، والأسئلة تترى، لكنهم لم يتنازلوا عن حبهم وتعلقهم بأهل البيت رغم سقوط بعض الشيعة في تلاحق المحن والإنكسارات السياسية. فيتداركون خيباتهم بتأويلات بريئة، أو من خلال نصوص تُداري مشاعرهم، وتشد

عزمهم، وتقوي إيمانهم، وتثبت أقدامهم. غير أن النص الذي زامن أزمات الإمامة، راح يتطور، ويغالي في أهل البيت، ومنزلتهم، فقدم تصورا غرائبيا عنهم، وأسند لهم مقامات ربانية لا دليل عليها قرآنيا. فأسندت الروايات لله ما لم يقله في كتابه. رغم ذلك تجد أصداء هذا الخطاب حاضرة في ثقافة الشيعة عامة، وراسخة في عقيدة الغلاة. وتفصيلاتها تجدها في كتبهم ومصادرهم الروائية، والعقيدية. أما عن نقد مفاهيم الغلو فيمكن مراجعة كتاب: (مدارات عقائدية ساخنة.. حوار في منحنيات الأسطرة واللامعقول الديني)، حيث فصلت الكلام حولها.

مركزية الإمام

لقد عمد خط الغلو بشكل تدريجي إلى بناء منظومة معرفية متكاملة، تقوم على مركزية الإمام، باعتباره المثل الأعلى في الأرض. فلا يتحقق العدل إلا به، ولا دولة إلا دولته التي سيقيمها المهدي المنتظر، حيث يجسد جميع قيم الدين. ويقيم العدالة المفقودة. وربطوا بين رضا الله ورضا الإمام. وهو نوع من التعويض النفسي عن الإحباط. خاصة وهم في حرب مستعرة حول شرعية الإمامة أو الخلافة، وكيفية مراكمة شواهد تدل على شرعية علي بن أبي طالب فيها، واغتصاب الخلافة منه. فهذا الاتجاه لم يقتنع بالخطابين الثوري والتنظيري. بل أسس خطابا تقوم بنيته على تزوير الوعي، واستلهام الخرافات، واختراع نصوص مكذوبة، راحوا ينسبونها للرسول والأئمة باعتبارهم الامتداد التشريعي له. فهو خطاب دوغمائي، محبط راح يُداري إنكساره بأوهام خارج منطق العقل والاستدلال المنطقي، فقدم تصورا غرائبيا للأئمة، حتى ارتفع بهم إلى مصاف الخالقية. وقد أعاد خطاب الغلو تشكيل المخيال الشيعي مثيولوجيا، من خلال مصفوفة غرائبيات، بعيدا عن النص القرآني والتراث النبوي. تنحصر مصادره بروايات موضوعة، وكرامات متناقلة، ومنامات، ودعوات لا يمكن الجزم بها. تعبيرا عن معاناتهم النفسية اللاشعورية. وهذا يحصل في أجواء الجدل، وإفحام الخصم كلاميا، من خلال أدلة، لا يمكنه إثباتها ولا رفضها، ويكفي أنك تشعر بالارتياح عند اندحاره. فخطاب الغلو استعاض الواقع بخيال أثرى منظومته. وبنيته بنية خرافية، سحرية، لتعميق إيمان الشيعة بخط الإمامة، وفتح أُفقٍ أوسع للأمل الشيعي. وضمان مستقبل أخروي، رهانه ولاء الفرد ومشاعره، من خلال مجموعة طقوس دينية، كزيارة الأضرحة، ولعن الخصوم السياسيين، والأدعية الخاصة، وتسبيحات وأوراده وصلوات وغير ذلك. والأكثر حينما تتدارك الإنكسارات السياسية برؤية نظرية، مفادها أن الأئمة لهم أدوار مرسومة في هذه الحياة، فهم خُلقوا قبل خلق السماوات والأرض، وكانوا نورا يطوفون من حول العرش، كما تقول رواياتهم "كنا كنزا من نور قبل أن يخلق الله السماوات والأرض". ولما هبطوا للحياة الدنيا عليهم أداء دورهم المرسوم لهم من قبل

السماء. فعلي بن أبي طالب كان بإمكانه استرداد السلطة بسيفه، وهو البطل المغوار، الذي خلع باب خيبر بيد واحدة، وهي الباب التي لا يحرك مفاصلها أقل من أربعين شخصا!!. لكن دوره اقتضى السكوت. ولما أعابت عليه زوجته الزهراء بنت رسول الله جلوسه، وعدم المطالبة بحقه، وبفدك الأرض التي حرمها الخليفة الأول منها، قال لها علي: "لو شئت لأطبقت ذا على ذي" في إشارة منه للسماوات والأرض، لكنه مأمور بالسكوت، ويعلم ما لم تعلم عن دوره السماوي!!. لكن لا أدري كيف يفسرون مناوراته السياسية داخل الشورى قبل تولي عثمان السلطة؟ وما هو تفسيرموقفه من قبل بعد السقيفة ومبايعة أبي بكر؟.

وأيضا يجب على الحسن الصلح مع معاوية، وشاء الله أن يرى الحسين قتيلا، ويرى عياله سبايا. لذا أنشد بيت الشعر المشهور، عندما تعذر على سيوف الأعداء حز رقبته:

إن كان دين محمد لم يستقم ❖❖❖ إلا بقتلي فيا سيوف خذيني

طبعا لا أدري كيف أنشد هذا البيت وهو في الرمق الآخير، مضمخ بدمائه، بعد ضربات قاتلة في الرأس والعين والقلب، حتى سال الدم كالميزاب كما تذكر رواياتهم. وهل كان فيه عرق ينبض فضلا عن الكلام؟. وهذا لا يهمنا، فتراجيديا الخطاب الطقوسي له أحكامه في نسج الخرافات. المهم أن شهادة الحسين مخطط لها في السماء، وكان بإمكانه كسب المعركة عسكريا لكنه استسلم للقدر المرسوم، لتوقف أكثر من قضية مصيرية على شهادته، منها الشفاعة الكبرى للشيعة، والتمهيد للأئمة من بعده. فدمه كان فداء لخطاياهم. فهل يا ترى استعاروا عقيدة الفداء الكنسي وأدرجوها ضمن تراثهم ورواياتهم مادامت تخدم هدفهم؟؟!!. أيضا لا يهمنا هذا حاليا. فالحسين كان يعلم بكل تفصيلات مسيره، ومقتله هو وأصحابه. (شاء الله أن يراك قتيلا) نقلا عن جده المصطفى. وقوله المشهور: "كأني بأوصالي هذي تقطعها عسلان الفلوات ما بين النواويس وكربلاء فيملأن منّي أكراشاً جوفاً، وأجربة سغباً". ولديه خارطة جغرافية للمعركة، يعلم أين سيكون منزله، وأين سيكون ميدان المبارزة. فيجب عليه أداء دوره المرسوم بكل مأساته،

وأن يقتل وقت الظهيرة في جوء قائظ، صائما، لم يذق طعم الماء أياماً عدة!!. وأن تسبى عياله. لا شك في الوقائع التاريخية، فهي ثابتة، لكن الكلام حول تفسيرها، فالحسين ومسيره مضى وفقا للمنطق السياسي في جميع خطواته. وقد اضطر لمنازلتهم بعد محاصرته وعدم السماح له بالعودة. وكان ذهابه إلى أهل الكوفة وفقا للبيعة، بل ومزيدا في الاحتياط بعث سفيره مسلم بن عقيل ليتأكد من وفاء القوم، وبعث له من هناك رسولاً معه كتاب يشدد على مجيئه، وحرص الناس على بيعته. وهكذا الأمر بالنسبة لظهور المهدي، فهو مرتبط بمشيئة الله، وفقا لما هو مخطط له. فلا معنى للشكوك والأسئلة. فهو حيّ يرزق، وينتظر أمر السماء كي يباشر في مهمته.

فالحياة في ضوء التفسير المغالي للتاريخ، سيناريو معد مسبقاً من قبل الخالق، أ بطاله أئمة أهل البيت. بهذا التصوير الميثيولوجي أسكتوا جميع الشكوك حول مصداقية الأئمة، وتفسير سبب عدم تمكنهم من الوصول للسلطة. لا شك أن هذه المواقف بنظر الإنسان العادي إنكسارات سياسية، وهي فعلا كذلك، وفقا للمنطق البراغماتي، وحسابات النصر والانكسار في المعارك العسكرية والسياسية. غير أن عقيدة الغلو، والخطاب العرفاني اليوم لهما رأي آخر، فقد قام الأئمة بأداء أدوارهم أحسن قيام، وعادوا من حيث نزلوا أنوارا محيطة بالعرش. فلا يوجد انكسار سياسي، كي تحبط المعنويات الشيعية. وبالفعل نجحت هذه التفسيرات. وليس هناك دولة شرعية تقيم دولة العدل الإلهي وتعيد للشيعة مجدهم قبل ظهور المهدي، لكنها أدوار مرسوم يجب أداؤها من قبل الأئمة، تكون حجة على الخصم، ليعذب أكثر في النار. لذا بعض الاتجاهات الفقهية الشيعية تحرّم الخروج من أجل السلطة قبل ظهور المهدي، وتعتبر، كما في الرواية: "كل راية قبل ظهور الحجة فهي راية ضلال". فالحياة تسير وفق مخطط جبري، بعيدا عن إرادة الإنسان. والشيعي شيعي قبل ولادته. "شيعتنا خُلق من خالص طينتنا، يفرحون لفرحنا ويحزنون لحزننا". ولا يخفى تناقض هذا الكلام مع الآية الكريمة: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَ). غير أن الكتاب الكريم لا يُربك الفهم المغالي،

فهم لا يسمحون بمقاربته، بمعزل عن قول الأئمة، كي يصح الاحتجاج بآياته!!. وأقوال الأئمة هي تراثهم، الذي يفسر كل آية بأهل البيت، خاصة الخمسة المباركة (محمد وعلي والزهراء والحسن والحسين). فلا يعتنون بتفسيرات المفسرين. فالباري تعالى قد أودع في فاطمة الزهراء سرا، فتراهم يرددون في أدعيتهم حينما يقسمون على الله تعالى بالزهراء يضيفون عبارة "والسر المستودع فيها". وعندما يتحدث الخطيب عن سر الزهراء، يبقى يلف ويدور في كلامه نصف ساعة لا تفهم منه شيئا!!. لكن يبقى سرا، منفتحاً على جميع الاحتمالات والتأويلات، وهذه هي قوة الخطاب، حينما يزخر بتأويلاته، ويفرض سلطته، وينجح في تعميق روح الانتماء، وشدّ صفوف الموالين لأهل البيت.

وبالتالي فإن خطاب الغلو الشيعي خطاب إقصائي، يقوم على مركزية الإمام وإقصاء ما عداه. ولا يخفى الفارق الجوهري بين مركزيته ومركزية الإنسان، حيث ينقلب وفقا لمركزية الإمام إلى هامش يدور حول مركزه، يستمد منه وجوده وحقيقته. ويأخذ عنه معارفه وعلومه. ويتماهى مع توجهاته ومواقفه: "إني سلم لمن سالمتم، وعدو لمن عاداكم". فهذا الخطاب أحق بالتفكيك ونقد أنساقه وبنيته، لتحرير الإنسان من هيمنة الفكر الدوغمائي، الذي يسلب الفرد حريته وإنسانيته، ويكف عن الاعتراف بعبوديته حينما يخاطب الإمام في ضريحه: "عبدك وابن عبدك وابن أمتك"، في مخالفة صريحة لآيات الكتاب الكريم، لا تقبل التأويل: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)، (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدو إلا إياه). بل حتى مع إرادة الخدمة من مفهوم العبودية فأيضا يسلب المرء كرامته وحيثيته عندما يتحوّل إلى مجرد عبد وخادم مطيع بإرادته. فهذا الخطاب يعمق روح العبودية، ونخسر الإنسان الحر الواثق من نفسه ومن مواقفه. فخطاب الغلو يعمق روح الاستسلام والانقياد لأوهام عقيدية. ويقتل روح النقد والإبداع، فيصبح اللامعقول مصدرا للمعرفة، وهو إنكفاء مرير للماضي. ويكفي في خطأ هذا الفكر المغالي أنه لا يرتكز إلى مبدأ علمي في تفسيره للأحداث والظواهر التي دأب على ربطها بالإمام، بما في ذلك تفسيره لجملة من المحرمات والمكروهات. فتفكيك خطاب اللاعقل خطوة أولى على

طريق المعرفة الصحيحة، فالكون قد انتظم بقوانين صارمة في نظامها، ولا يمكن لأي أحد، إمام أو غيره التحكم بها، أو التصرف بظواهرها، بل حتى الخالق تعالى يحترم قوانينه وسننه، ولا يتدخل في مسارها الحركي والتنظيمي. لكن المشكلة في رثاثة الوعي حينما يستكين العقل، ويصغي الإنسان لهرطقات اللامعقول فيهجر التفسير العلمي ويثق بها، كنهائيات وجزميات غير قابل للنقد والمراجعة.

الغلو والسلطة والولاية

ما يهمنا أن الغلو أحد اتجاهات المعارضة السياسية، بغطاء ديني، فكري، عقيدي، كما هو الاتجاه الثاني، فهو معارضة من خلال التنظير العقيدي. له رؤيته المستقلة حول شرعية السلطة، تجاوز بها الإمامة الدينية، وولاية الإمام على التشريع، وأدلتهما على شرعية سلطة الإمام. فهما بالنسبة له من لوازم ولاية أخرى، أعظم وأخطر، يتمثل فيها الإمام دور الخالق حينما يتصرف بالكون والحياة. فالغلو الشيعي ليس مجرد "تجاوز الحد"، كما هو التعريف اللغوي له، بل هو نظرية دينية كاملة، قدمت فهما مغايرا للخلق والكون والحياة والدين، يكون محورها الإمام. وقد بدأت أفكارا بسيطة مأخوذة بشخصية الأئمة الأوائل. ثم راح يرقى بهم هذا الفكر لمصاف الآلهة. ولم ينقطع التنظير للغلو، وما زالت جهود الغلاة تراكم شواهد نفسية وخرافية ومغالطات كلامية لتأكيد الدور الوجودي للإمام. ويقوده اليوم تيار الولاية التكوينية، تنظيرا وسلوكا، بمختلف اتجاهاته ورموزه. ويعتمد هذا الاتجاه في انتشاره على بعد نفسي غير مرئي يعزف عليه، وخلفية ثقافية ترعرع في أحضانها الوعي الديني والطائفي. فمهما قوضت أدلتهم الكلامية والروائية، فإنك لا تستطيع تفكيك مشاعرهم، التي هي أساس أدلتهم. فالمتلقي لا يؤمن بالولاية التكوينية للإمام من خلال أدلة عقلية وكلامية وروائية رغم توفرها، بل ولا يريد أدلة، بل يعيش حالة روحية يتلبس فيها الإمام، فيتجلى له في كل مكان، ويتحقق من وجوده وقدراته كل يوم، ويستأنس به وبمناجاته حينما ينتدبه ويتوسل إليه. فالمغالي شخص يعاني ازدواج الشخصية، ويعيش شخصيته الباطنية من خلال أوهامه، واللامعقول الديني. العقل لديه مغيب، والوعي مستباح من قبل الخرافات وقدرتها على تدجين عقله. وعندما تتحدث مع أحدهم تجده في غيبوبة يعيش وهم اللقاء بالمهدي، أو تجليات الولاية التكوينية في أفعاله وسلوكه، ويحسب أن كل خير يصيبه ببركتهم، فيدأب على زيارة أضرحتهم والتوسل بهم لقضاء حوائجه، وشفاء مرضاه، وزيادة رزقه. ويبقى يتطلع لفيضهم وكرمهم. مولع بالتراث ورواياته، ينتقص من العقل وأحكامه. يتبرأ من المخالف حد اللعن والانتقام، ولا معنى عنده

للتسامح، لأن "التولي والتبري" من فروع الدين، يجب الإلتزام بهما كفعل عبادي، أسوة بغيرهما من فروع الدين. موالاة مَن والى أهل البيت، والتبرئة من أعدائهم ومَن أحبهم وناصرهم، والثاني مفهوم فضفاض، يتسع وما يزال يستوعب كل من ينتمي لهم، إلا ما ثبت بالدليل، واستبصر الحق. والمقصود به المذهب الإمامي.

لا شك أن خطاب الغلو هو جزء من الخطاب الشيعي، وقد تحدثنا عن بعده التنظيري، الذي نجح بنقل الصراع حول السلطة إلى نزاع حول شرعيتها. فكان تنظير الشيعة للإمامة الدينية نقلة نوعية، حيث اعتبروا الإمامة السياسية امتدادا للإمامة الدينية التي هي إمامة إلهية منصوص عليها، تختص بأئمة أهل البيت، بدءا من الإمام علي حتى المهدي المنتظر. وبهذا سلبوا السلطة السياسية شرعيتها. وحكموا عليها بالغصب والتجاوز على حدود الله تعالى. والحقيقة أنهم لم يسلبوا السلطة السياسية شرعيتها فقط، بل صادروا حق الأمة في الولاية على نفسها. فهي نظرية ثيوقراطية، تعتبر الإمام ظلاً لله، والحاكم بأمره. وهو منصوص عليه، لا يجوز الخروج والتمرد على سلطته. ولما نظّروا لعصمة الإمام ارتفعوا به فوق النقد والمراجعة، فهو لا يصدر منه خطأ، ولا تجوز محاسبته، فما يدركه من حكمة لا يدركها غيره!!!. (الراد علينا راد على رسول الله، والراد عليه راد على الله، والراد على الله حد الشرك أو الكفر به). وبالتالي فمركزية الإمام في النظرية الشيعية عموما، وعقيدة الغلاة خصوصا، إنكفاء مرير داخل أروقة الاستبدادين الديني والسياسي، وإطار دوغمائي، يفضي إلى تهميش الأمة، وسلب إرادتها، واستبدال العقل بعقل مطلق يدبّره ويرشده، رغم اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، واختلاف حاجات الإنسان وضرورات المجتمع. ومع غيبة الإمام / العقل المطلق، يكون للفقيه ولاية مطلقة على الشعب، كما هي نظرية ولاية الفقيه، فهي ترجمة حرفية للنظرية السياسية الشيعية، رغم عدم وجود إجماع حول ولاية الفقيه من قبل الفقهاء. بل هناك من يرفضها جملة وتفصيلا ويحصر السلطة بالإمام. فلازم الولايتين التشريعية والتكوينية، استبعاد العقل، وسلب شرعية الأمة، وتكريس الاستبداد والحكم المطلق. فهي قيم متخلفة، لا تصلح أن تكون نظاما سياسياً لشعب يطمح

بمجتمع مدني حضاري، يضمن فيه حريته وكرامته. ويتحكم بمصيره ومستقبله. إنه نظام استعبادي بغطاء ديني، لا دليل عليه قرآنيا. والطاعة في آية أولي الأمر لا تعني التنازل عن حق الشعب في تقرير مصيره. فهي ليست عبودية بقدر ما هي إلتزام يمكن القائد من إنجاز واجباته بسلسلة وأمان.

لا شك أن بعض أسباب الغلو ردود فعل سياسية محبطة، فأراد تدارك إنكساراته حينما خاض جدل شرعية السلطة، ونظّر للإمامة والولاية الدينية، لكنه تجاوزها من خلال ثقافته وقبلياته وجهازه المفاهيمي القائم على الغلو، فأنتج خصوصيته ومقولاته. فجاءت معالجته لمسألة شرعية السلطة بشكل مختلف، استمرأ فيه الانقياد والتبعية. وبالتالي، فالغلو لم يكتف بالإمامة والولاية التشريعية لتبرير شرعية سلطة الإمام، بل نظّر لدور وجودي له، من خلال ولايته التكوينية فضلا عن ولايته التشريعية وإمامته السياسية. والفرق كبير بين الإمامتين: الإمامة الدينية تفترض أن للإمام ولاية على التشريع فقط، فامتد عند الشيعة عصر النص حتى نهاية الغيبة الصغرى. وأما الإمامة السياسية فهي امتداد للولاية الدينية وإحدى وظائفها، وليس مستقلة، كي يتصدى لها من يشاء، بل هي نص وتعيين من قبل الله تعالى، إرتكازا لنصوص روائية، ومقولات كلامية تبلورت في ظل جدل سياسي وفكري وعقيدي وفقهي محتدم بين المذاهب والفِرق الكلامية ابتداء من نهاية القرن الأول. وكان ثقلها في القرن الثاني، حيث تأسست المدارس الفقهية الكبرى، وظهرت التيارات الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والشيعية. كما بلورت الفِرق والمذاهب رؤيتها العقيدية في هذا القرن بالذات، في ظل جدل حول مجموعة مقولات كلامية، كالجبر والاختيار والقدر والإرجاء وفاعل الكبيرة. فتطور تيار الغلو الشيعي في ظل هذا الجدل. وبالتالي فجميع التيارات الفكرية والفقهية والعقيدية تأثرت بالواقع وأثرت به. فهي مراكمة بشرية، تتقوم بفهمها للنصوص، وأسلوبها في تأويلاتها، وفقا لقبلياتها، وما تملي عليهم مصالحهم الشخصية والسياسية والدينية، خاصة أن علم الكلام لم يكن علما بالمعنى الحرفي، بل كان خطابا أيديولوجيا مهمته الدفاع عن أفكاره، وتقويض أدلة خصومه. وكما تقدم، لا وجود حقيقي

للمذاهب والفِرق إلا بنفي الآخر. ونفيه يمثل تمام حقيقتها. فالآخر هوالكافر، المرتد، المنحرف، يجوز إقصاؤه بل وحتى قتله.

الولاية التكوينية للأئمة ليست من مختصات غلاة الشيعة تماما، بل هناك من يؤمن بها من فقهاء وعلماء الشيعي من غير الغلاة. وهناك حد أدنى متفق عليه من قبل الجميع، والاختلاف بينهم في الاجمال والتفصيل. لكن أيضا هناك في الخط المعتدل من يرفضها، وكل شائبة غلو في العقيدة رفضا قاطعا. بما في ذلك العصمة، حيث يؤمن بالعصمة السلوكية، وحكمة الإمام في قراراته، إضافة إلى تقواه وعلمه، دون أن يسلب بشريته، أو يفترض له مقاماً لا دليل له عليه قرآنيا.

الولاية التكوينية

تعني الولاية التكوينية قدرة الإمام على التصرف بالكون، لوقوعه ضمن سلسلة علل الوجود!!. فيكون للإمام جميع ما للخالق من صفات ما عدا الخَلق!!. أو أن فيض الوجود على الموجود يتوقف على وسائط، منها محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، والتسعة الأئمة من ولده. وليست الوسائط قوانين كونية، كما يعتقد العلم والعلماء، وتؤيده التجارب الكونية!!!. وحتى مع ثبوتها، يبقى للإمام دور يتوقف ثبوته على الإيمان والتسليم المطلق. أو بعد خوض تجربة دينية عرفانية روحية عميقة فتتكشف لك الحقائق!!. وبالتالي فهو كلام لا يمكن الاستدلال عليه علميا أو تجريبيا. وغير خاضع لقوانين العقل، بل ويتقاطع مع حقائق الكتاب الكريم. ثم لا معنى للخالقية سوى قدرة الخالق على التصرف بالكون، ومن يأتي بذات الافعال فهل هو خالق مثله؟ شخصيا هذا ما أفهمه عن الخالقية، لكنهم قالوا: إنه لا يتصرف بمعزل عن الخالق، بل بإذنه!!. وهذا كلام غير مقنع أبدا، ويحتاج إلى دليل قرآني واضح لا لبس فيه، فيكون آية محكمة لا تطالها الشبهات، وهذا منتفٍ بالضرورة. فتبقى الولاية التكوينية تفتقر للدليل العلمي، وجميع ما يذكر من تأويلات قرآنية وغيرها، مجرد وجهات نظر، تنهار حينما تصطدم بنقد علمي صارم.

إذاً فمصدر شرعية السلطة وفقا لخطاب الغلو، ليست هي البيعة أو الإمامة الدينية والولاية التشريعية بل مصدرها الولاية التكوينية التي خص الله بها الأئمة بعد الأنبياء والرسل. وهي سلطة واسعة، تتضمن الإمامتين الدينية والتشريعية بالضرورة. فلا نحتاج لدليل لإثباتهما. ومفهوم هذا الكلام عدم شرعية السلطتين الدينية والمدنية، ما لم تكن بإشراف الإمام أو بإذنه، كما بالنسبة لولاية الفقيه التي يعتقد منظّروها بوجود إذن عام للفقيه يمارس بموجبه الحكم والولاية السياسية نيابة عن الإمام المهدي، وهذا كما ترى يتوقف على الإيمان بوجود إمام غائب منذ 1250عاما وما زال حياً، له ولاية سارية على الناس!، فتسقط ولاية الفقيه لدى من لا يؤمن بالإمام الغائب. بل لا يجوز عند الشيعة الترافع للقضاء ما لم يكن بإشراف الإمام، وهذا واضح في رواية معروفة بـ(مقبولة عمر ابن حنظة) عن

الإمام الصادق. وقد قبلها الفقهاء واستدلوا بها رغم ضعف سندها، لأنها تكرّس سلطتهم، وتشرعن تصديقهم للقضاء دون غيرهم. لكن هل مصلحة الفقيه أحد مصادر توثيق الروايات؟ وهل هذا يجعلنا نشك في كل فتوى فقهية تكرس مختلف مصالحهم ولو بشكل غير مباشر؟ مجرد سؤال!!!. تقول الرواية: (سألت الإمام جعفر الصادق: عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل لهم ذلك؟

قال: من تحاكما إليه في حق أو باطل فإنما تحاكما إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به".

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردَّ، والراد علينا، الراد على الله وهو على حد الشرّك بالله). والرواية واضحة في مضمونها، حيث تسلب السلطة القضائية شرعيتها، علما أن الإمام الصادق عاش في نهاية الدولة الأموية، والمتصدى للقضاء يومذاك فقهاء من أهل السنة. لكن ما يهوّن الخطب ضعف سند الرواية، فلا يمكن الإطمئنان لصدورها وفقا لضوابط الجرح والتعديل. غير أن الفقهاء دأبوا على تسميتها بالمقبولة رغم ضعف سندها، لأنها تكرّس سلطتهم. وهذه الرواية الموضوعة تعد اليوم عمدة أدلة ولاية الفقيه. لذا أكاد أجزم بفضل معرفتي الشخصية برؤساء وزراء العراق الثلاثة ما بعد 2003م: (ابراهيم الجعفري ونوري المالكي وحيدر العبادي)، ومعرفة مدى إلتزامهم الديني، أكاد أجزم أنهم استأذنوا مراجعهم الفقهية في التصرف بالسلطة، لأنها لا تحل لغير الإمام أو نائبه وهو الفقيه. بل ربما احتاط بعضهم فأخذ إذن المرجع الأعلى في العراق والولي الفقيه في إيران، باعتباره المتصدي الوحيد الفعلي للسلطة الشرعية، وله ولاية تمتد خارج بلاده. وليس هناك

مؤاخذة، فهم إسلاميون، يلتزمون بأحكام وفتاوى الفقهاء، ولا شرعية لأي سلطة زمنية. لذا عندما أدعو إلى فصل الدين عن السياسة، وأرى عدم قدرة الإسلامي على المشاركة الحقيقية في نظام ديمقراطي تعددي، فليس لي موقف من الدين معاذ الله، بل احتراما للدين والمحافظة على قيمه ومبادئه. سنة وشيعة وكل المذاهب الإسلامية بل والدينية لا يؤمنون بشرعية السلطة الزمنية. فلا يمكنهم المشاركة الصادقة والإلتزام بالدستور والقوانين بعيدا عن فتاوى وآراء الفقهاء، إلا بعد استئذانهم، فيأذنون لهم من باب حفظ الأمن والنظام. ومعنى هذا الكلام أن الفقيه قادر على تحريك مقلّديه ضد الحكومة أنى شاء!!. فالشيعة يعتقدون بغصبية أي حكومة لا تكون بإشراف الإمام المعصوم أو بإذنه. والشخص الشيعي الملتزم دينيا لا يتصرف براتبه إذا كان موظفا حكوميا، ما لم يستئذن الفقيه أو وكيله. الشيخ محمد حسين النائيني عندما ينظّر للحركة الدستورية والديمقراطية يكتب في السطر الأول من كتابه: تنبيه الأمة وتنزيه الملة: "رغم أن الحكومة مغتصبة ... "!!!، ثم يستأنف كلامه. فالأصل هو غصب السلطة، لأنها من مختصات الإمام. وهو وفقاً للنظرية الشيعية مفترض الطاعة، بايعه الناس أم لم يبايعوه، في السلطة وخارجها. وما البيعة التي تحدث عنها القرآن للرسول، والبيعة التي تحدث عنها الإمام علي سوى تأكيد طاعة الناس لهما. والفرق أن شرعيته ستكون سابقة على البيعة، لا أنها تتحقق بالبيعة كما هو النظام السياسي البشري. لأن الإمامة والإمام نص وتعيين من قبل الله تعالى، يفترض أن الرسول قد بلّغ المسلمين به يوم الغدير بعد عودته من حجة الوداع. لكنهم عصوا آوامره، واغتصبوا الخلافة. فالشعب ليس مصدر السلطة، بل مصدرها ديني، نص وتعين. لذا لا قيمة للانتخابات الرسمية دستوريا في إيران، سوى التعبير عن قناعة شخصية للشعب. ونتائجها لا تمنح رئيس الجمهورية شرعية السلطة، كما في الأنظمة الديمقراطية، بل الولي الفقيه هو الذي يمنحه السلطة، وينتدبه لرئاسة الجمهورية، ومعنى هذا يمكن للولي الفقيه مخالفة نتائج الانتخابات إذا انتخب الشعب غير الأصلح في نظره خاصة!!!.

المشكلة أن الفكر الديني عموما يجترح أفكارا ومفاهيم وعقائد، تتحول

بمرور الأيام إلى مرجعيات نهائية، وسلطة فوقيه توجه وعيهم وتفكيرهم وسلوكهم. ثم تتدرج ضمن اللامفكر فيه، والممنوع، والمحرم، عندما يضربون حولها أسيجة قدسية، ويتولى حمايتها حرّاس العقيدة وجندرمة الخطاب الرسمي. فما نسعى لها هو استعادة بشريتها لنقدها، ومعرفة ظروفها، وكيفية اشتغالها، وفرض حقيقتها، وما هي علاقتها بالنصوص والروايات. فهي قضايا بشرية واجتهادات شخصية، فكيف تحولت إلى جزميات دوغمائية تتحكم بمسيرتنا وبمستقبلنا؟.

فهاجس السلطة لم يفارق الشيعة، كما السنة أبدا، لكن وفقا لرؤيتهم ونظريتهم حول مركزية الإمام وانحصار السلطة وشرعيتها به. وفي محاولة لتدارك الوضع النفسي المنهار، وعدم قدرتهم على الوصول للسلطة، صورت الروايات دولة الإمام المهدي بمثالية غرائبية، في مقابل دولة الخلافة اللاشرعية، واعتبرتها دولة الحق المنتظرة التي سيتولى الشيعة إدارتها. بل حتى الأئمة سيعودون ويحكمون فيها. بمعنى آخر أن الخطاب الشيعي والمغالي بشكل خاص، سلب الدولة القائمة شرعيتها، ومثاليتها، واستعاضها بمستقبل، جعل الفرد يتوق له ليل نهار، وهي دولة العدل الإلهي المعهودة. التي ستكون دولة شيعية يحرم منها عدوهم ومبغضهم. ويعوضون كل مافات. والذي فات هو السلطة، ذلك السحر الذي يسيل له لعاب الجميع، وسفكت لأجلها دماء غزيرة. ودولة المهدي المنتظر حتمية تاريخية يتوقف شروعها على إرادة الله، (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ). فيعيش الشيعي المنكوب لذة الحلم والخيال حينما يترنح في دولة المهدي الموعود ويرى أعداءه تحت قدميه. وقد استعدت العقيدة المغالية لكل شيء، من خلال إجراءات نصية احترازية أقرت بصعوبة تقبل الفكر المغالي عن الإمام وقدراته التكوينية المهولة، واعتبرت الأمر طبيعيا، فهو اختبار لقوة الإيمان ومدى قدرة انفتاح الانسان على الغيب وعلى الأئمة. فمثلا نسبوا للأئمة (إن أمرنا صعب مستعصب، لا يقبله إلا ملك مقرب أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان). ولا تخفى تناقضات الرواية، فالنص ليس هو الفيصل في قبول القضايا الخارقة، والإيمان بالغيب بل هو العقل أولا والكتاب الكريم حينما يؤيد القضايا الغيبية باعتبارها

غيبا مطلقا لا يمكن ادراكه من قبل الإنسان. فلا قيمة لأية رواية تتحدث عن أمر خارق، أو تنسب للأئمة وغيرهم من الخوارق والغرائبيات المرفوضة عقلا ولم تؤيدها آية قرآنية صراحة. وقد بينت هذا مفصّلا في كتاب: مدارات عقائدية. حيث نقحت قاعدة فلسفية مفادها: (الممتنع عقلا، لا يُحتمل وقوعه خارجا، سواء كان الامتناع ذاتيا، كشريك الباري، أو لعدم تحقق شرطه كاقتراب النار من الورقة شرط لاحتراقها، او لطبيعة الشيء وتكوينه، كامتناع صدور المعجزات والخوارق الكونية على يد الإنسان حسب طبعه وتكوينه. وما أكد القرآن وقوعه، يُقتصر فيه على مورده). كما أشرت فيه أن آية (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ). لا علاقة لها بالمهدي الموعد، وموضوعها شيء آخر. ويكفي أنها تأويلات فرضت حقيقتها، وننسى أنها تأويلا وليس نصاً. هكذا يفرض التأويل حقيقته، دون أن يلتفت المتلقي لحقيقته، ودوره في فرضها.

لست بصدد مناقشة أسانيد الروايات المتقدمة، ولا نفي صدورها، ما دامت تؤثث قبليات العقل الجمعي، وهناك من يعتقد ويدين بها. فتبقى محتملة الصدور. فربما صدرت فعلا من قبل الإمام ولو بصيغ أخرى، خاصة مع كثافة الشكوك التي تشهد لها الإنقسامات العقيدية داخل الدائرة الشيعية. وهو احتمال وارد لمن يدرس التاريخ الشيعي، فلماذا اللجوء لخطاب تنزيهي تضيع معه الحقيقة تحت وطأة مفاهيم كالعصمة والإنسان الكامل؟. أجد من صالحنا مكاشفة الناس بكل الحقائق للتخلص من عناصر التخلف والرؤية الدينية المنحرفة التي تجافي قيم الكتاب الكريم. والعودة للعقل في بناء حضارتنا ومستقبلنا. كما أن النقد الرجالي لم يجد نفعا، مع رسوخ التصور المثالي، والممارسة اليومية لطقوس الولاية. خاصة ثمة مجموعة مفاهيم يؤمن بها جميع الشيعة، تتجلى من خلال مختلف طقوسهم كالنصوص التي تتلى إبان زيارات الأضرحة المقدسة، حيث يعلن الزائر جهارا ولاءه للإمام من خلال تأكيد إيمانه بمفاهيم ترتفع به فوق البشر، بينما يؤكد القرآن أن النبي بشر، يوحى له وليس أكثر من ذلك. فلا طريق أمامنا سوى النقد لمعرفة آلية عمل هذه النصوص وكيف استطاعت بناء حقيقتها، وفرض سلطتها، ومحدداتها.

فهي ليست مجرد اعتقادات بل يترتب عليها إلتزامات كثيرة ترتبط بمصير الإنسان وسلوكه ومواقفه ورؤيته للذات والآخر. بل تسببت ثقافة الغلو وعقائده بتغيير مفهوم العمل الصالح، فتحول من أعمال تعود بالفائدة على الفرد والمجتمع، وتساهم في معالجة مشاكل الناس تحول إلى مجرد ممارسة طقوسية، وولاء قلبي، وهتك الآخر، وبكاء وعويل وغير ذلك. فالنقد يجب أن يتوغل في أعماق البنية المعرفية لهذا الخطاب، بعد تفكيك أنساقه التي ترتكز لنهائيات وبديهيات مذهبية ينبغي التعرف على منهج تأصيلها، من خلال مجاميع النصوص التي نظّرت لها.

النص ومشاغبات الغلو

لا شك أن الروايات الدينية كان لها دور التأسيس في ثقافة الغلو، وقد فرضت مرجعيتها، وحقيقتها، ومحدداتها، رغم تقاطعها مع منطقي العقل والكتاب الحكيم، وعدم وجود أدلة على صحة صدورها، فهي تنتمي لنفسها وتتحرك داخل أروقتها الميثيولوجية المغلقة. وقد اعتلت توجّه وعي المتلقي، وتؤثث خلفيته وقبلياته. والأكثر خطرا أنها تمركزت في مخابئ بنيته المعرفية، وشاركت في تشكيل أنساقه المضمرة، بشكل يتعذر اكتشافها بغير منهج النقد والتنقيب في حقولها المعرفية. وقد نجح خطاب الغلو في أداء رسالته، وترسيخ حقيقته حداً، بات يزدهر في أعماق المتلقي. فالغلو كأية حقيقة أخرى لا وجود له خارج الفضاء المعرفي للمتلقي وقبلياته ويقينياته، التي هي بدورها قد أشرف خطاب الغلو على تأثيثها وهندستها. فالغلو يتوارى مع النقد وترشيد الوعي، ويخبو توقده مع يقظة العقل. فالمهيمن العقيدي للغلاة مهيمن عقيم لا ينتج ثقافة وتنويرا، بل يسقط العقل والقيمة المعرفية لآيات الكتاب الكريم، ويرتكز للخرافة والوهم واللامعقول مصدرا لمعارفه وتصوراته.

وهذه الروايات إما أن تكون موضوعة، أو محتملة الصدور. والفرق أن الأولى يمكن نفي صدورها، بأدلة عقلية أو روائية وفقاً لعلوم الدراية والحديث، فتسقط قيمتها، المتوقفة أساساً على صحة صدورها. ومع عدم ثبوتها تبقى مجرد وثيقة تاريخية لدراسة البيئة الفكرية والثقافية، والتعرّف على واقع الوعي العقيدي، ومستوى تطور العقل ضمن إطاره التاريخي. فلا قيمة لأية رواية دينية ينفي الدليل صحة صدورها، مهما كان مضمونها. بل لا معنى لجعلها شاهدا ومؤيدا، لأن العقيدة مرتبطة بالعقل أولا، وفي إطار القرآن ثانية، فهي مسؤولية شخصية محددة بشروط مصادرها. وأما الرواية المحتملة الصدور، فلا يوجد دليل صريح على نفيها، ولا يمكن تصنيفها ضمن الروايات الصحيحة بل ولا حتى الموثوقة. غير أن احتمال صدورها يسمح بتناولها نقديا، سيما مع انتشارها وتسالمها.

وفي كلتا الحالتين لا حقيقة وراء الحقيقة التي يتولى النص خلقها وإنشاءها. إلا

أنه يتستر على دوره في وجودها، من خلال أدائه وأسلوبه ومضمونه وطريقة تعبيره، وصفته المتبادرة في ذهن المتلقي المسلم، فيكفي كونها رواية في ثبوت صحتها وانتسابها، لينقلب الموقف من النقد إلى التبرير والاستسلام، خاصة العقل الميثيولوجي، حيث كان يطغى الخطاب الخرافي والأسطوري، وتداول الروايات التاريخية الغرائبية، وهو مستوى الناس آنذاك. فالمتلقي لا يعي دور النص في وجودها بفعل خلفيته وقبلياته ومستوى وعيه وانتمائه، فيعتقد أنها تخبر عن حقائق خارجية أو مُستدل عليها عقلياً وقرآنيا بآيات صريحة لا لبس فيها. فلا تستفزه غرائبيتها، بل يخشع لها، ويؤمن بها ويستسلم لمنطقها، حينما تنسجم مع أمنياته، وتعزز قناعاته. كما أن خوف الآخرة، وفقدان الأمل بالنجاة، يدفع المتلقي للتشبث بروايات الغلو. فيأتي الإيمان بها مَركَب نجاة، سيما وهي تهبط بشروط الجنة إلى مستوى الموالاة ومشاعر الحب لأهل البيت وبغض من عاداهم دون العمل الصالح الحقيقي. فبعض الروايات تؤكد عدم دخول الشيعي النار، لا لعمله الصالح بل فقط لانتمائه المذهبي!!!. ويكفي في عدم صحة صدور هذه الروايات أنها تخالف المنطق القرآني: إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ولا توجد أية قيمة أخرى في التفاضل الديني. أو روايات الشفاعة المهولة عند الجميع، سنة وشيعة. حيث تسقط قيمة العمل الصالح، حينما يتساوى فاعل الخير بمقترف الشر. وأيضا الديانات الأخرى فاليهود شعب الله المختار مهما عملوا لا يدخلون النار، والمسيح لا يدخلونها ببركة التعميد الكنسي. وجميع الديانات تعتقد ذات الاعتقاد.

وكما أن الرواية هي وراء حقيقتها، فأيضا هي التي تصنع رموزها، حتى مع احتمال صدورها. فيتوقف عليها وجود الصورة المثالية للإمام أو الصحابي، وتتوقف هي على وجوده الأسطوري. وهذا دور واضح لتوقف كل منهما على الآخر، والدور باطل منطقياً، لا ينتج علماً ومعرفة. والأمر ذاته حينما تكون الرواية صادرة حقيقة، فأيضا لا يمكن الاحتجاج بها، لعدم ثبوت وثاقة ومنزلة أحد عند الله ورسوله، يكون هو الراوي الوحيد لها، بما في ذلك الإمام والصحابة المقربين ما لم يوجد دليل خارجي يؤكد دعواه. فمن روى بأن النبي ضمن له الجنة، ولم يشهد له أحد، فلا

يلزم من كلامه وثاقته وعدله، وحجية مضمون خبره، لأنه الراوي الوحيد لها. ولا شك في بطلان رواية الشخص عن نفسه، لقوة احتمال الكذب والاشتباه والمبالغة وروح التفاخر والتنزيه. فالحكم ببطلان هذا النمط من الروايات، مشروع دينيا وعقلائيا. مثلها مثل من ينازع شخصا على ملكية شيء فإن القضاء يطالبه ببينة تؤكد صحة دعواه. بل أن بعض علماء الرجال يحكم بتضعيف وعدم وثاقة من يروي عن نفسه. فالإمام أو الصحابي حينما يتحدث عن نفسه وعن منزلته عند الله وعن كراماته وخوارقه ومعاجزه، نحتاج في المرتبة السابقة إلى دليل خارجي محايد يؤكد صحة كل ما يقول. أو دليل قرآني صريح به وبمعجزاته، كما بالنسبة لمعاجز الأنبياء. ولا تكفي الرواية عنه في إثبات مضمونها. فروايات الغلو لا تنتج معرفة إطلاقا. وبالتالي، لا وجود لأية معرفة خارج النص، فهو الذي يخلق حقيقته ورموزها، وهو الذي يمهد لقبولها ورسوخها. وهو في كل ذلك يراهن على رثاثة الوعي والخلفية الميثيولوجية للمتلقي، فيمدها باستمرار، للحفاظ على خصوبتها، وقدرتها على مقاومة التحديات من خلال خطاب يغادر العقل، ويرابط داخل اللامعقول، والخرافة.

الغلو ونقد النص

جدير بالذكر أن خطاب الغلو نجح في ترسيخ بديهيات عقيدية، من خلال منهج مراوغ، يعتمد الاستدلالات الساذجة، ويستغل رثاثة الوعي، وانحطاط الثقافة، والبيئة المثيولوجية، فيشاغل وعي المتلقي بمضامين غرائبية خرافية عن الرموز الدينية، يغفلون معها سؤال الحقيقة. أي السؤال عن ذات الرمز وحقيقته قبل الحديث عن خصائصه ومعجزاته وكراماته. فعندما يشاغل النص الوعي الرث بأحاديث خارقة، مذهله، غرائبية لا يلتفت لسؤال الحقيقة، بل تصبح لديه منظومة بديهيات، ومبادئ عقيدية مسلّمة، تندرج ضمن اللامفكر فيه، والمقدس، الذي يحرم مقاربته، فضلا عن نقده. هذه البديهيات هي التي تمرر روايات الغلو، لتراكم مزيدا من المعرفة المشوهة، العقيمة. فلا دليل على أسطرة الرمز الديني سوى النص ومنطقه ومراوغاته وأدائه، وقدرته في التشويش، وتوجيه العقل الجمعي، المفجوع بوعية. خطاب الغلو لا ينتج معرفة، بل يؤسس للخرافة واستبعاد العقل والمنطق. فهو خطاب مغلق، دائري، يتحرك داخل مداراته، بين الرمز ومضامين النص.

يجب الإشارة إلى مراوغات خطاب التقديس والخطاب التنزيهي الذي يلعب دورا هو الآخر في ترسيخ جملة بديهيات عقيدية، كانت قد انبثقت في بيئة خرافية، ثم ترسخت تحت فعل التلقين والتربية والتثقيف. وخطاب التقديس يتخفى بظل الأوصاف الأسطورية، والمبالغات التقديسية، ويحقق ما يريد، من خلال سلطته حينما يتمركز في اللاوعي. فقيمة النقد ليس في تناول ما يقوله النص ظاهرا، بل باستدعاء ما لا يبوح به، ويسعى لتمريره دون التصريح به، من خلال قوة أدائه وبلاغته. وقمة وعي الفرد في قدرته على إعادة تشكيل العقل وفقا لسؤال الحقيقة عن ذات البديهيات العقيدية، وصفاتها، وخصائصها، وبشريتها، وليس النقد انشغالا بظاهر النص، وما يبوح ويتجاهر به، فهذا ليس نقدا عقليا وفلسفيا، ولا يمثل منهج النقد التفكيكي والتحليلي. ولا يصدق أنه حرث وتنقيب في أعمق النص. فالنقد مهمة شاقة، تتطلب أدوات ماضية، ومنهجا عقليا صارما، مع ذكاء وفطنة، وقدرة على ملاحقة مراوغات النص، والإمساك بهلاميته، والوقوف على آليته. لذا

تندر القراءة النقدية الفاعلة، ولذا أيضا يتهستر العقل التقليدي من نتائج النقد وقوة محاججاته. إن مهمة النقد مهمة فكرية وفلسفية، تتوغل عميقا في المضمر من الأنساق، وتواصل تفكيك مرجعياتها، وتحليل مقولاتها، كي نتعرف من خلالها على حقائق الأمور، وخيبة الوعي، عندما تكتشف حجم التزوير، ومساحة اللامعقول في العقيدة، التي هي مركز توجيه الوعي، وتشكيل العقل. وتقف بنفسك على خيبات التخلف الحضاري والفكري، حينما نحتسب أن كل ما بيدنا حقائق نهائية، وما هي سوى تزويرات، تخشى المقاربات النقدية.

النسخة الرسمية للخطاب الديني

الناس يدافعون عن عقائد يجهلونها، فتبدو في أعينهم، مقدسة، نقية ناصعة، مطابقة للواقع. يتقبلونها بعيدا عن الشك والمواربة، بينما هي نسخة منتقاة، تمت صياغتها بعناية فائقة، كتبها خطاب أيديولوجي، تنزيهي، متحيز، بالغ في تنزيه الذات وقدسيتها، ونبذ الآخر وتشويه معالمه، فحجب عنهم تاريخها ومراحل تطورها وسلبياتها وأخطاءها وبشريتها. النسخة الرسمية لكل عقيدة، نسخة مشذبة، خالية من المؤاخذات. تم تحصينها وإقامة رقابة صارمة عليها. وخطابها خطاب رسمي لا يمثل تمام الحقيقة، بل يمثل أجندة طائفية ومذهبية وسياسية وعقائدية، يسعى لكسب ثقة الناس وتعاطفهم معه، وتبرير سلوكه ومواقفه. فلا يصدق إيمان المرء ما لم يؤمن عن بيّنة ودليل عقلي.

فالشيعة كغيرهم من المذاهب، يتعاملون مع النسخة الرسمية للتشيع باعتبارها حقائق نهائية، نشأت بهذا التسلسل والتفصيل. لكن الحقيقة أن الرواية الرسمية خطاب بشري، تبجيلي، يتستر على تفصيلاته وحقائقه، خاصة أنه خطاب متأخر على القرون الهجرية الأربعة الأولى، وهي فترة تأسيس التشيع، وصياغة مقولاته ومفاهيمه. فقدم الخطاب الرسمي تفسيرات للأحداث والمواقف المختلفة بما ينسجم مع رسالته. فتجاهل قضايا وقرائن لو اطلعنا عليها، ربما احتفظنا بصورة أخرى للعقيدة الشيعية ورموزها. فمثلا تاريخ الأئمة تاريخ مليء بالمفاجأت والأحداث، وكثرة الانشقاقات، والاختلافات حول العقيدة الشيعية ومفهوم الإمامة وعدد الأئمة والطبيعة اللاهوتية للإمام. ويكفي أن الشيخ المفيد يروى أن الشيعة بعد وفاة الإمام الحسن العسكري قد انقسموا إلى (13) فِرقة، وذكر النوبختي في كتاب الفِرق الشيعية أنها (14) فِرقة. إضافة إلى مواقف الفِرق الشيعية المتعددة عبر التاريخ كالجارودية، والفطحية والواقفية وغيرها وقبلها كثير جدا. فكانت بعد كل وفاة إمام تحصل إنشقاقات، يعتبرها الخطاب الرسمي مواقف ضلال، متهمة في دينها ورؤيتها وإيمانها. وهذا القدر يؤكد على وجود آراء أخرى غير الرواية الرسمية، فلماذا اكتسبت النسخة الرسمية صفة القداسة، بينما اندثرت الآراء الأخرى؟ ولو

أن الظروف والتحديات ساعدت تلك الفِرق على البقاء، لبقيت حية كالزيدية، والإسماعيلية، والعلوية، فكل واحدة من هذه المذاهب أو الفِرق لها خطابها الرسمي، ومدوناتها وأتباعها.

التشيع مر بمراحل عدة، عانى خلالها طويلا، وأُمتحن في عقائده ورموزه، وكان الخطاب الرسمي في مرحلته الأولى يسوده الفكر المغالي في زمن بني نوبخت وعصر الغيبة الصغرى، حيث ظهرت كثير من الروايات التي عملت على إعادة تشكيل العقل الشيعي، وبناء منظومته ونظريته، التي تنسجم مع الغيبة وأسطرة الرموز الشيعية، وعددهم وتسلسلهم ومقاماتهم، ولعل أفضل كتاب للشيخ المفيد يمثل اعتدال العقيدة الشيعية هو كتابه: تصحيح الاعتقاد، الذي كتبه ردا على كتاب الاعتقاد للشيخ الصدوق (توفي 329 هـ) الذي كان أكثر اعتدالا وبشرية في صياغته للعقيدة الشيعية، حيث كان على خط شيخه محمد بن الوليد، من كبار علماء الشيعة، ممن يقول بسهو النبي، وهو رأي المدرسة الشيعية القمّية آنذاك، وعلى رأسها أحمد بن محمد بن عيسى، الذي كان يطرد من قم كل من لا يقول بسهو النبي!!!!. ويلعن من يضيف الشهادة الثالثة في الأذان (يمكن مراجعة رواياته في كتابه: من لا يحضره الفقيه). فلما جاء الشيخ المفيد (توفي 413هـ) ليتولى بنفسه إصدار أول نسخة رسمية عن التشيع المعتدل، بعد أن أتلف تراث الغلو، ونظّر كلاميا للعقيدة الشيعية، وكتب مدوناته المعروفة في التاريخ والعقائد والفقه، فأعاد صياغة التشيع من خلال نسخة رسمية، بقيت معتمدة إلى يومنا هذا. ثم في العصر الصفوي قام الشيخ محمد باقر المجلسي (توفي 111هـ) بإعادة صياغة التشيع، من خلال كتابه بحار الأنوار، الذي جمع فيه كل ما أتلفه الشيخ المفيد من تراث الغلاة، فصدرت نسخته الحديثة بـ(110) أجزاء. وقد احتل بحار الأنوار المكتبة الشيعية وتحول إلى مصدر أساس من مصادر العقيدة، رغم عدم وجود ما يدل على صحة رواياته، وهي كتب وجدها الشيخ المجلسي وجادة، بينه وبين أقرب مصادرها (الشيخ المفيد) 500 عام. وليس له طريق معتبر مباشر لرواياتها، وقد جمعها في كتاب البحار، فتأثر به الجميع بما في ذلك الاعتدال الشيعي. وقد

شكلت إيران قبل فترة لجنة لتقييم هذا الكتاب العبء، بعد أن شعرت بثقله، وتداعياته على مستقبل التشيع، وقد ترأس اللجنة المرجع المعتدل المعروف آية الله مكارم شيرازي، وسمعت أنه لم يبقِ من الروايات بعد دراستها متناً وسنداً سوى أربعة أجزاء، صدرت أو ستصدر قريبا. وهذا ما قام به سابقا الشيخ أصف محسني الأفغاني في كتابه النقدي لبحار الأنوار بعنوان: مشرعة بحار الأنوار، حيث حكم بصحة بعض رواياته. لكنهم نقموا عليه ورموه بالردة والتسنن. ثم بعد النسخ الرسمية لبني نوبخت والشيخ المفيد والمجلسي، تمت بعد الثورة الإسلامية في إيران صياغة التشيع عرفانيا في مدينة قم، مركز الحوزة العلمية والدراسات الدينية، تولى التنظير لها خط الغلو والعرفان بزعامة الشيخ جوادي آملي، وتلميذه السيد كمال الحيدري، قبل صحوته المتأخرة، فنظّروا للولاية التكوينية، واعتبروها ضرورة وجودية، لدفع تهمة الشرك عنها. لكن هل يمكن دفعه بهذه السهولة، وقد أصدر كمال الحيدري كماَ كبيرا جدا من الكتب والرسائل الصوتية تتحدث عن منظومة الغلو الجديد والولاية التكوينية التي سلبت بشرية الأئمة، وارتقت بهم لمصاف الخالقية؟.

وإلى جانبهما كان الفقهاء ينظّرون لولاية الفقيه وقيمومته التشريعية والسياسية، التي هي امتداد لقيمومة وولاية الإمام المعصوم. فنظّروا لثيوقراطية الدولة، ومن مجموع الخطين العقيدي والفقهي، ولدت النسخة الرسمية الأخيرة للتشيع، المعروفة بالتشيع الولائي - العرفاني. ورغم بُعد النجف مدينة العلم الشيعية ومركز مرجعية الشيعة في العالم إلا أن التشيع الولائي قد تسرب لها. بسبب مساحات الاشتراك في العقيدة. والتشيع الولائي إضافة عقيدية لا يرفضها الحس الشيعي، لأنه فعلا يؤمن بها لا شعوريا حينما يردد نصوص زيارات الأضرحة ويقرأ أدعيتهم، وهي نصوص صريحة في غلوها.

مما تقدم نفهم أن الجدل سيكون عقيما وفقا للصيغة الرسمية للتشيع، ولا يمكن للنقد أن يؤدي غرضه، ما لم يعود بالقارئ لتاريخ التشيع، والتعرف على منزلة الرموز الدينية. أي نحتاج بالمرتبة الأول إلى أنسنة الرموز، حينما نعيد للأئمة

بشريتهم، فنقرأهم ضمن مختلف ظروفهم، ورؤية أصحابهم غير المغالين لهم في عصرهم. فعندما تراجع التاريخ لا تجد أي أثر للتقديس المبالغ فيه لدى النخبة الشيعية الملتصقة بالإمام والمعروفين بفقاهتهم وعلمهم وورعهم، كزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن يعفور، ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم. فكانوا يجالسون الأئمة، مجالسة الطالب والاستاذ مع إجلال كبير لهم. وينادونهم بأسمائهم، ويجادلونهم علميا. والناس كانت تفهم من الأئمة، زعامة البيت الهاشمي، والزعامة الدينية، وليس أكثر، خاصة أن الأئمة حذروا من الغلاة ولعنوهم.

العقيدة بين العقل والرواية

إن عقائد المسلمين عامة وعقائد الشيعة خاصة عقائد روايات ونصوص، ليس لها جذر قرآني، حيث حصر العقيدة بقوله تعالى: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ). إضافة للقضايا الكبرى كالإيمان باليوم الآخر. فعقائد الغلو ليس لها جذر قرآني، بل تتنافى مع منطقه، خاصة الروايات التي ارتفعت بالأئمة حد الغلو والشرك مع الله تعالى، وروايات الغلو السني التي منحت الصحابة قداسة هي ذات مفهوم العصمة عند الشيعة، وتقديس الرموز السياسية وسلطة الخليفة. ومشكلة بعض هذه الروايات الجهل التام بظرف صدورها، وكيفية انتشارها، خاصة الروايات الشيعية، فهل صدرت في عصر الإمام أم بعد وفاته؟ هل يعلم بوجودها وتفصيلاتها أم لا؟ علما أنهم أنكروا ما سمعوا من روايات الغلو، وأكدوا بشريتهم وعبوديتهم لله تعالى، وكانوا يتألمون لِما يُشيعهُ خطاب الغلو. فجزما هناك عدد هائل من الروايات صدرت خلال القرون الأربعة، قبل غيبة المهدي وبعدها لتدارك الموقف المتداعي عقائديا آنذاك، ولم يتوقف ضخ الروايات إلا بعد تدوين الكتب والأصول الأربعمئة. لكن ثمة حقيقة أيضا أن رموز الغلو الشيعي هم من حواريي الأئمة ومن مقربيهم، وطالما أكدوا تلقي مضمون أخبارهم ورواياتهم عن الأئمة مباشرة، فهم من خلّص أصحابهم، كمحمد بن عمير، والمعلى بن خنيس، ومحمد بن سنان وغيرهم كثيرون!!!.

الغلو بين الآية والرواية

تجدر الإشارة إلى وجود فارق بين الآية والرواية، لذا لا تجد أي جنوح للغلو حول شخصية النبي محمد مفاده آية. بل الآيات أكدت على بشريته، وذكرت ما يشي بتوبيخه أو تحذيره: (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ،) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ)، (عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ). كانت الآيات تتنزل في حياته، ويتلقاها أصحابه، وهم معه ليل نهار، وأي دعوة غلو تحتاج لدليل ملموس كي يصدقوه. فعندما يدعي الرسول مثلا أنه يعلم الغيب سيختبره مئات الصحابة، فماذا سيكون موقفه إذا أخفق؟. ولو حقا كان يعلم الغيب لوصلنا عدد كبير من الشواهد والأخبار المؤيده.

والأمر يختلف بالنسبة لغير الرسول، فإن مصادر الغلو السني والشيعي تنحصر بالروايات. فلا تستغرب استماتة المسلمين في الدفاع عن سيرة النبي والصحابة والأئمة، فليس في الكتاب الكريم سوى تأويلات لا تخدم توجهاتهم الطائفية والسياسية ورؤاهم المغالية!!!. بينما الروايات معين لا ينضب، يحقق لهم جميع طموحاتهم العقيدة التي تستمد ضرورتها من الصراع السياسي التاريخي، ومن حديث الفرقة الناجية.

نتائج وحقائق

وعود على بدء، حول نظرية الغلو ودورها في سلب شرعية السلطة، فهذه النظرية قائمة على مركزية الإمام وولايته التكوينية في سلب شرعية السلطة، وهي محاولة أخرى ضمن جهود المعارضة الشيعية. رغم أنها مازالت أفكارا ومفاهيم في بداية نشأتها، فهو حينما يؤمن بقدرة الإمام على فعل كل شيء، بما فيه الرزق، والشفاء، وإنزال المطر وغير ذلك، يعني أنه صاحب الشرعية المطلقة، فتسقط شرعية أي دولة وحكومة خارج شرعيته. وقد انتظمت هذه العقائد فيما بعد

لتشكل نظرية في الإمامة. فهي لم تكن مقصوده بهذا الشكل لكنها نتاج طبيعي للتنظير المتواصل لها. والآن هي نظرية مؤثرة، رغم اندثار القرائن والظروف التاريخية التي كانت محيطة بها، واليوم هناك وعي جديد، بفعل الجهود التنظيرية لمدرسة الغلو الشيعي المعاصرة. إلا أنه وعي تراجعي، راح يطور عقائده، فبين فترة وأخرى تفاجئنا طقوس مغالية جديدة. بحيث أصبح عدد المقدسات الشيعية يفوق عدد عقائدهم.

لا يمكن للولاية وهي تسلب الشعب حقه واختياره أن تكون صالحة للحكم في مجتمع يطمح أن يكون مدنيا يستوعب التنوع الأثني والديني والثقافي. مجتمع يقوم على المواطنة واحترام الآخر وحقوق الإنسانية المشروعة. نحن نتطلع لحضارة تقوم على العلم والمعرفة، بعيدا عن الخرافة والوهم. وسلب الإنسان إرادته وحريته. وهذه النظريات تسحق الإنسان وتخلق منه كائنا يستمرئ العبودية والانقياد، بعد أن تقتل فيه روح الابداع والعطاء، ويبقى يعيش أحلاما خيالية لا تمت للواقع بصلة

وبالتالي فالنص هو المحرك الأساس للفكر العقيدي، وهو الركيزة الأساسية لشرعية السلطة. فيتوقف على صحة صدوره، وصدق دلالاته، شرعية السلطة، وصدق الفكر العقيدي بجميع اتجاهاته. فالنقد والتنقيب في بقعة نصوص القرون الأولى يساعد على فهم النظريات الإسلامية في السلطة والحكم. فهي تستمد من النص شرعية استبدادها، وتهميشها للشعب، ومصادرة حرياته. وهي وراء روح الاستكانة والاستسلام والتبعية. وحينما نكتشف زيف حقيقة تلك النصوص، سنستعيد وعينا، ونلتفت لحاضرنا ونخطط لمستقبلنا، بعيدا عن الاستغلال والتبعية المريرة لأفكار وعقائد تفتقر لمقومات شرعيتها. كما نؤكد ثانية لا يمكن التعويل على الغلو مصدرا للمعرفة، وهو يرتكز للخرافة واللامعقول، ويرفض العقل ويطيح بالمنطق، ويصادر حرية النقد والمراجعة. إن أساس صحة المعرفة هو الدليل البرهاني والرياضي والفلسفي. ولا قيمة لأية معرفة، ما لم تتأسس على مبدأ عقلي – فلسفي، فالاعتماد على المعرفة القرآنية بما يخص الغيب بسبب عجز الإنسان، وتخصص الكتاب، إضافة إلى الإيمان المبرهن حسب الفرض، فالإيمان بالغيب يعود لذات

الدليل العقلي والفلسفي الذي يدل على الإيمان بوجود الخالق وصحة نبوة الأنبياء وما جاءوا به من كتب ورسالات سماوية.

وأما عن خطاب السلطة المتمثلة بالخلافة ومدى قدرته على مواكبة الحاضر، وما هي قيمته الحقيقة...

النص وشرعية السلطة

ثمة أسباب ودوافع وراء تدفق النصوص والروايات، خلال القرون الأربعة الأولى، تقع على رأسها إشكالية شرعية السلطة. فالدولة رغم سيادتها كانت تعاني أزمة شرعية، تفاقمت في ظل سياسة الظلم والاستعباد واضطهاد المعارضة التي مارستها الدولتان الأموية والعباسية. وكان العنف أداتهما في استتباب الأمن وفرض سلطة الخليفة، وشرعية حكومته. فهذا عبد الملك بن مروان يعرض سياسته عند تولي الأمر فيقول: (أما بعد، فلست بالخليفة المستضعف، ولا الخليفة المداهن، ولا الخليفة المأمون، ألّا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلّا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، ... ألا أن الجامعة (القيد) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلّا جعلتها في عنقه، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلّا ضربت عنقه). وهكذا مارس الاستبداد سطوته، بمباركة فقهاء السلطان، حتى سوّغ بعضهم ولاية الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على آوامر السلطان الظالم والفاسق، وعدم جواز الخروج عليه، لقمع المعارضة وتبرير سلطة الخليفة. فابن كثير، مثلاً، أكد أن يزيد بن معاوية (إمام فاسق) لكنه يقول مع ذلك: إن (الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن، وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد أضعاف فسقه كما جرى مما تقدم إلى يومنا هذا...) . فأصّل فقهاء السلطة للاستبداد وقمع المعارضة وحرمة الخروج على الخليفة مهما كان فاسقا، ظالما، منحرفا، من خلال مجموعة نصوص واجتهادات متحيزة مهما تقاطعت مع قيم الدين ومبادئه. بل مهما تقاطعت مع القيم الإنسانية. من هنا انبثقت إشكالية شرعية السلطة. فمن أين اكتسب الخليفة شرعيته؟ وما هو دور النص فيها؟. وهذا ما يهمنا، حيث ترتفع احتمالات وضع النصوص طرديا مع اشتداد الحاجة لشرعية السلطة. فالشك وفقا لهذه المعادلة سيمهّد لنقدها، وتفكيك أنساقها. والعكس حينما تنتفي الحاجة لها، تهبط احتمالات الوضع. فشرعية السلطة ظلت هاجسا وإشكالية شبه مستعصية في

ظل سباق محموم حول احتكار الحقيقة. وعليه، فثمة ما يدعو لتحديد ونقد وتفكيك مصادر شرعية سلطة الحاكم الأعلى / الخليفة / السلطان، ودور النص في تأسيسها، حيث يرتكز الفقه السلطاني، لعدد كبير من النصوص الدينية، التي ترسخت كبديهيات ضمن مرجعيات الفكر السياسي الإسلامي. فنقد هذه النصوص على درجة كبيرة من الأهمية، لتحجيمها، بعد الكشف عن دورها في بناء حقيقتها وفرض سلطتها ومحدداتها، واستعادة ما تسترت عليه لترشيد الوعي السياسي الديني، والتعرّف على حقائق الأمور بعد مقاربة اللامفكر فيه.

ولم تسلم سلطة الخلفاء الراشدين من ملاحقة علامات الاستفهام حول شرعية سلطتهم، وثمة شكوك لا يمكن لمنطق التنزيه استبعادها، فيجب اقتحام أسيجة قداستها، وحصانتها، التي ارتفعت بهم فوق النقد والمراجعة للتأكد من شرعية سلطتهم أولاً، ومدى صلاحيتها لتكون مقياسا لمثالية السلطة في شرعيتها وسلوكها. إن سيرة الخلفاء الراشدين تعد مصدرا تشريعيا وفقا للنظرية الإسلامية السنية. بل أن سيرة الشيخين، أبي بكر وعمر، ملزمة للحاكم، كما هو شرط الشورى التي رفضها الإمام علي عندما دار الأمر بين ترشيحه وترشيح عثمان للخلافة، فقبول الأخير لشرط عبد الرحمن بن عوف، عرّاب الخلافة خلال الشورى، مهّد لخلافته. بينما أصر علي على اتباع اجتهاده. إذ لا يمكن أن تكون سيرتهم ملزمة مع اختلاف الظروف والأحوال وتباين وجهات النظر. فسيرتهم اجتهاد شخصي وفقا لقبلياتهم وظرفهم، فهي خاصة بهم، فلماذا تفرض على الآخرين؟. وطاعتهم كأولي الأمر مشروطة، حيث فرضت عليهم الآية الرجوع لله ولرسوله كمرجعية نهائية لحسم التنازع، وليس لذات أولي الأمر كي تشمل سيرة الشيخين، (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ). فالسلطة دفعت الخليفة الثالث لقبول شرط الخلافة والإلتزم بسيرة الشيخين فأسس بسلوكه لمرجعية راسخة في الفقه السياسي، تسببت في شرعنة سلوكيات سلطوية ودموية.

لسنا بصدد إطلاق أحكام معيارية بقدر اهتمامنا بنقد النص وآلية أدائه، لتفكيك منظومة الوعي السياسي الديني وزعزعة يقينياته، المرتكزة لها، من خلال

ما يحققه النقد من كشوفات معرفية، فهي منظومة رسخت الاستبداد ومصادرة الحريات. فيهمنا معرفة مصدر شرعية السلطة تاريخياً، للحد من شرعنة الاستبداد تحت أي عنوان.

ينبغي التنبيه لمسألة دقيقة جدا أن رفع الشعارات الدينية، وتبني أحكام الشريعة الإسلامية، والاهتمام بشعائر المسلمين، كل هذا لا يغيّر من حقيقة الاستبداد شيئاً، ولا يمنح الحاكم حصانة ذاتية ترتفع به فوق النقد والمحاسبة، ولا تسمح باحتكار السلطة. نحن نعيش مرحلة حضارية تستوجب شرعية السلطة كاملة وفق مبادئ حقوق الإنسان، عندما تستمد شرعيتها من الشعب، باعتباره الوحيد صاحب الحق في تخويل السلطة حق التصرف بمقدراته، والقيمومة على قرارته. فينبغي تحرير الوعي السياسي من قبلياته القائمة على شرعية الاستبداد من منطلقات قَبَلِيَة ودينية. ويجب تثقيف الشعوب على حقها في تقرير مصيرها سياسيا، وفقاً لمبدأ المواطنة، بشكل يتحول إلى عقد اجتماعي راسخ. وهذا لا يعني سلب المسلمين حقهم في الارتكاز لقيم الدين ومبادئه في الحكم. بل العكس الدين المجرد عن القيمومة والولاية يؤسس لقاعدة أخلاقية تساعد على احترام حقوق الإنسان واستتباب الأمن، والإلتزام بالقوانين.

إن إشكالية شرعية السلطة قديمة بقدم السلطة، وطالما تحايل الحاكم الأعلى على شعبه حينما تحوم الشكوك حول شرعية سلطته، وترشقه علامات الاستفهام. فعندما حاصر موسى النبي الكريم سلطة فرعون تشبث بربوبيته مصدرا أساسا لشرعية سلطته، فقال (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ). ثم أردف: (لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ). لكن استدلاله باطل، يلزم منه دورا منطقيا، عندما استدل على شرعية سلطته بسلطته. لذا تهاود في خطابه وراح يكلمهم بنبرة ودودة، أقل تعالياً: (إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)!!. فأسقط سلوكه السلبي على موسى في محاولة لتفادي شرعية سلطته التي زلزلتها دعوة موسى، بعد أن كسب رهان المعجزة، وآمن له السحرة (نخبة السلطة)، وقالوا: آمنا بإله موسى. وحالة فرعون تتكرر مع كل مستبد حينما يفيق شعبه، ويتمرد عليه.

نظريات السلطة

هناك رأيان ونظريتان حول شرعية السلطة، ومن له حق ممارستها:

الأولى: النظرية الثيوقراطية: وهي على ثلاثة اتجاهات:

1- الطبيعة الإلهية للحكّام: حيث تستمد السلطة شرعيتها وفقا لهذه النظرية من طبيعتهم الإلهية، التي تفرض عليهم أيضا عبادتهم وحرمة التمرد عليهم. فشرعية السلطة ذاتية بالنسبة للملك / الإله. وله حق التصرف برعيته وعبيده، كيفما يشاء.

2- الحق الإلهي المباشر: التي ترى أن الله قد فوّض وخص هؤلاء الحكام بالسلطة، بشكل تقتصر فيه مسؤولية الشعب على طاعتهم وعدم التمرد على سلطتهم. وليس لأحد محاسبتهم سواه.

3- الحق الإلهي غير المباشر: التي تقول: إن هداية الله وراء اختيار الشعب لحاكمه. فيكون مسيّرا لا مخيرا في سلوكه وتصرفاته، ولا يجوز محاسبته على فعل خارج إرادته مهما جانب الحق، وتمادى في ظلمه وطغيانه وجبروته.

وهذه النظريات ضاربة بالقدم، وتجد لها أصداء في النظريات السياسية للمسلمين، كبعض الآراء السنية التي تحرّم الخروج على السلطان مهما تمادى. ويجب طاعة أولياء الأمر مطلقا، فتمنحه حكما ثيوقراطيا. وأيضا السلطة بالنسبة للشيعة نص وتعيين من قبل الله تعالى، وتعني القيمومة والولاية الكاملة، قياسا على: (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)، التي تنتقل كافة صلاحياتها بحسب ذات النظرية إلى الإمام، ولهم أدلتهم. ثم تأتي ولاية الفقيه بصلاحيات كاملة من الإمام، وتكتسب نفس قيمومته وولايته المطلقة. فيصدق أن نظرية الإمامة والولاية المطلقة نظرية ثيوقراطية مفهوماً ومصداقاً. وهذا هو فهم فقهاء الشيعة، أما الإمام علي فله رأي آخر، حيث كان يرفع صوته عالياً، لقد "بايعني الذي بايع الأوَلين". ويخطب بالناس: (من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما عليه اثقل، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطأ، ولا آمن من فعلي، إلّا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني، فانما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره...). ولم يدع الإمام الحسين الولاية، وطالب

أهل الكوفة بالبيعة قبل أن يقدم عليهم. والأمثلة كثيرة، سردها يكفي في نقض نظريات فقهاء ومتكلمي الشيعة في مسألتي الإمامة والولاية بمعنى القيمومة وحق التصرف المطلق.

الثانية: النظريات الديموقراطية: التي تحصر شرعية السلطة بالشعب أو الأمة. فتنبثق شرعية الحاكم من إرادة الشعب، أو بتخويل منه. حيث لا ولاية لأحد عليه، وهو قيّم على نفسه، فيخوّل من يرتضي ليمارس السلطة باسمه. ويكون مسؤولا أمامه. ويكون الشعب قادرا على محاسبته وفقا للقانون. فسلطة الحاكم في النظام الديموقراطي سلطة مقيدة بالدستور.

الدين والسلطة

أما عن علاقة الدين بالسلطة، فقد تراوحت عبر التاريخ بين التبعية والاستقلال .. تبعية الدولة لرجل الدين، كعلاقة الدولة بالكنيسة في أوربا القرون الوسطى وما قبلها. او خضوع الدين (الكنيسة) لسلطة الملك لترسيخ أركان مملكته. وقد تكون العلاقة بينهما متكافئة تحكمها المصالح وموازين القوى. ثم بعد ظهور الإسلام بدأ فصل جديد من العلاقة بين الدين والسياسة، تجلى بوضوح بعد وفاة الرسول، حينما توحّدت السلطتان الدينية والزمنية في شخص الخليفة، ثم انفصلت مع بداية الحكم الأموي فاستبد الخليفة بالسلطة السياسية، وظل الفقيه مستقلا بسلطته الدينية، ضمن طور جديد من العلاقة، يعيّن بموجبها الخليفة او السلطان الفقيه، وبدوره يشرعن الفقيه السلطة وممارسات الخليفة. واستمر هذا النحو من العلاقة بين الخليفة والفقيه في زمن الدولة الأموية والعباسية والعثمانية. لكن كيف يمنح الفقيه الشرعية للسلطة؟ وما هو دور النص فيها؟. فنحن بصدد ضابطة عامة تحدد دور النص في شرعية السلطة، كي لا تستغل الشعوب، وتخدع باسم الدين، وحرمة الخروج على النص والروايات. وهذا يتطلب مزيدا من النقد والمراجعة والتفكيك، للكشف عن آلية عمل النص، وقدرته على تشييد حقيقته، ومد سلطته، وفرض محدداته. ثقافة المسلمين ثقافة نصوص، والوعي الديني، وعي روايات وأحاديث وأقوال. العقل معطل والنص يوجه وعي الناس، ويرسم لهم خارطة علاقاتهم ومصيرهم ومستقبلهم. فنحن مطالبون باسترداد إرادة الفرد، وتحريره من قيود المقدس والوهم والخرافة، ووضع الشعوب أمام مسؤوليتها. الفارق الزمني بيننا وبين زمن النص 1400عام، وللزمن أحكامه، فتسليط عقل ما قبل 14 قرناً علينا خطأ حضاري، ومصادرة للعقل وحرية الإنسان، بلا أي دليل عقلي أو قرآني. وهذا لا يمنع أن تستأنس بالتراث، وتستفيد من التجارب التاريخية، لكن لكل زمن أحكامه، ولا يجوز سلب التجارب السياسية تاريخيتها، وليس في هذا تعدٍ على المقدس، فالأحكام مرتبطة بفعلية موضوعاتها. والقيم والبمادئ، قيم إنسانية قبل أن تكون دينية فهي محترمة. ومن يود مقاربة المقدس فيمكنه وفقاً لمتطلبات عصره وحاجاته،

لا أن يفكر بعقل لا يعرف عن ضروراتنا شيئاً. نحترم السلف الصالح لكن لكل عقل قبلياته فكيف ينظّر لواقع غير واقعه؟

إن مصادر شرعية السلطة في الفقه والفكر السياسيين هي: (آيات قرآنية، روايات وأحاديث، سيرة النبي وتجربة دولة المدينة، مقولات كلامية، آراء إجتهادية). وأما شرعية سلطة الخليفة، فترتكز لذات المصادر في إجمالها لا في تفصيلاتها، إضافة للبيعة بأشكالها المختلفة. وهناك من أضاف صحة التوريث والتعيين في شرعية الخلافة. وأما الغلبة والقوة والعنف فلا تعتبر مصدرا شرعيا لسلطة الخليفة إلا وفقا لبعض آراء فقهاء السلطة. وهذا الكلام يصدق عندما تكون الدولة ضرورة دينية، فنلجأ لمصادر التشريع لتأصيلها، لكن سبق القول: إن الدولة ضرورة اجتماعية، لذا أهمل القرآن عصبي الحياة: الاقتصاد والسياسة رغم خطورتهما وأهميتهما، كي يتكيفا مع متطلبات العصر والزمان. وأقصد بدينية السلطة تحديدا: فرض ولاية أو قيمومة الحاكم الأعلى بشكل يصادر حرية الأمة، ويفرض سلطانه وسلطويته، مهما كان عادلا. إذ لا يمكن مصادرة حق الأمة في تقرير مصيرها. من هنا لم تجد في الكتاب الحكيم سوى مبادئ وقيم يمكن الإرتكاز لها في بناء منظومة فكرية، سياسية أو اقتصادية. لكنها لا تؤسس لأية شرعية، وتبقى مجرد وجهات نظر اجتهادية قابلة للنقض والتطوير. وأيضا لا تجد اهتماما صريحا في روايات الرسول بوجوب التصدي لقيام دولة دينية، ولم تعثر على حديث مفصل عن موضوعاتها، خاصة الخلافة وشروط الخليفة، فضلا عن التصريح بأي اسم. ولو كان ثمة ما يشي بتصريح واضح أو نص صريح بشخصية محددة لتأجج النزاع حول السلطة بعد وفاته، لكنه خبا، لعدم وجود مرجعية شرعية، آية أو رواية تحسم النزاع لصالح أحد الطرفين. أو لا أقل تثير الشكوك حولها. بل أن عدم كتابة كتاب من قبل النبي أيام مرضه، وضع حدا لجميع التكهنات، فقد اتفق الجميع على عدم كتابته الكتاب، لأي سبب كان، كما لا يوجد دليل يحدد موضوعه، هل كان يروم تدوين ضوابط السلطة أم شيئا آخر. بل تصديه لكتابة الكتاب يؤكد عدم وجود نص صريح مسبق ما عدا روايات الفضائل، وإلا لاكتفى به.

هذا بالنسبة لشرعية الدولة الإسلامية، كتكليف شرعي، له شروطه، التي منها صلاحيات خاصة بخليفة المسلمين. وليس من حق أحد التنظير لهذه الصفة ونسبتها لله تعالى، لانحصار التشريع به ولم يجعله لأحد قط. وهذا لا يمنع أن يتصدى المسلمون لإقامة دولتهم، فتكون دولة المسلمين بإيجابياتها وسلبياتها، يلتزمون بقيم الدين وأخلاقه، ويحكمون بالعدل والانصاف، ويراعون حرمات الله، ويطبقون أحكامه، لكن لا قيمومة للحاكم على الناس، وتبقى الولاية منحصرة به تعالى، ومن يحكم يحكم وفقا لضوابط الدين والشريعة والأخلاق وما اتفق عليه الشعب، ويكون الحاكم مسؤولا عن تصرفاته وتعهداته. يستجيب للقضاء، وتنتهي ولايته التي اكتسبها بالبيعة والانتخاب إذا تخلى الناس عن بيعته. أما وجوب التصدي للسلطة كمقدمة لإقامة الشريعة فأيضا لا دليل عليه، وسيأتي الكلام عنه.

لقد بالغ الطرفان المتنازعان في مراكمة الشواهد لاثبات أفضلية الخلفاء وترجيح أحدهم على الآخر، في سياق التنظير لشرعية سلطتهم، التي تهاوت في ظل جدل مرير حولها. فما من فضيلة إلا وللطرف المقابل مثلها، حتى تصاعدت وتيرة الفضائل والكرامات حداً خرج عن المعقول، وتدفق سيل الروايات والمناظرات الكلامية، والأصول والكتب التي صدرت عبر القرون الأربعة الأولى. فكانت ثمة مبررات ودوافع لوضع الحديث، وهذا ما يهمنا ونبحث عنه، كمبرر لنقد النص والبحث عن سلطته وهيمنته. فينبغي التوقف عند هذه الفترة وما صدر خلالها ملياً ودراسة رواياتها، بمنهج نقدي صارم، ومقارن من خلال عرض الروايات على القرآن، الذي فيه بيان كل ما يخص العقيدة والشريعة. يهمنا جدا الكشف عن كل تأسيس نظري، فكري وعقيدي، لفضح أساسه الروائي. فالتراث قائم على النص ولا دليل يورث العلم واليقين والجزم بصدورها. لتسقط بسقوط النص بنية الخطاب التراثي، وتنطفئ قدرته على التأثير. إن مراكمة التراث مستمرة رغم مرور 11 قرنا على فترة التأسيس الأولى. غير أن الدراسات النقدية ما زالت خجولة، خائفة، تتهيب اقتحام أسوار المقدس، وفضح مخاتلاته ومكره، وصدقية نصوصه ورواياته المنسوبة للنبي الكريم. أما السلطة فقد وظفت أجهزتها الإعلامية، من رواة، وفقهاء،

ووعاظ، للدفاع عن شرعيتها، وصد المعارضة، وتأكيد شرعية سلطة الخلفاء الراشدين، والطعن بالإمام علي، على مستويات:

- تأسيس مقولات كلامية تصب في صالح السلطة وشرعيتها، وتبرئة ساحتها، عن جميع الأخطاء. فكان من جملة المقولات الكلامية التي تبنتها السلطة: الجبر، الإرجاء، وحكم فاعل الكبيرة، الحسن والقبح، وهل هما عقليان أم شرعيان، وغير ذلك من مقولات تستغفل الناس، وترسخ فيهم روح الطاعة والانقياد.

- تدفق النصوص المنسوبة للنبي، في بيان فضائل الصحاب، وقريش. إلى جانب نصوص تكرس سلطتهم، وتزكي سلوكهم. كآية أولي الأمر، وروايات نسبت للنبي، مثل "الخلافة في قريش" "الخلفاء من قريش"، "الخلفاء من بعدي 12 خليفة كلهم من قريش"، وحديث: "لا تجتمع أمتي على خطأ". و"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة". و"إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر". حيث اشتد النزاع حول من أشار لهم. فهل أشار لعلي كما تقول الرواية الشيعية، أم لأبي بكر كما ذهبت الرواية السنية؟

ثم جاء فقهاء السلطان رسّخوا قدسية الحاكم وسلطته في أذهان الناس فأصبح الخليفة خليفة الله في أرضه، والسلطان حاكم باسم الله. واستماتوا في الذب عن شرعية سلطته، عندما حرّموا الخروج عليه، وفرضوا وجوب طاعته مطلقا عند بعضهم. فأصبح سيف الشرع مسلطاً على كل معارض يتهمهم بالفساد أو الجهل، وقد استخدموا (وأطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم) على نحو يتضارب مع أبعادها المنهجية. وقد ساعد على ذلك فساد رجل الدين ورخص بعض الرواة، فرجل السلطة متهم في تقواه، وورعه، يمكن للحاكم شراء مواقفه.

ومن جهة ثانية، ألّبت السلطات الناس ضد المعارضة، ونعتتهم بالخارجين على الشرعية، والروافض، والخارجين على إجماع الأمة، والمتمردين على سلطة الولي الشرعي، وغيرها من ألفاظ. فكان خطابهم ضد المعارضة خطابا قمعيا، إقصائيا، سلطويا، إرهابيا، ثأريا، حيث مصير زعماء المعارضة السياسية دائما. فعندما تراجع

كتب تراجم الرجال لدى مدرسة أهل السنة تعرف حقيقة خطاب السلطة في تشويه صورة المعارضة، فتجد الأقصاء يتجلى بأعلى صوره، عندما تقرأ في ترجمته: رافضي، خبيث، زنديق، شيعي، كذاب، شتام، . بل يكفي انتسابه للتشيع أو أي جهة معارضة لإدانته. فمنطق الاقصاء، منطق متجذر، ساعدت على ترسيخه ثقافة الكراهية والتنابذ، والعنف، والتسلط والاستبداد. ويكفي أن معاوية فرض سب الإمام علي على منابر المسلمين لستين عاما، حتى رفعه عمر بن عبد العزيز. فالإقصاء منطق تتبناه الدولة رسميا. بمعنى آخر أن الإقصاء سيكون ركيزة خطاب السلطة ضد المعارضة. وهذا المنطق ما زال يؤطر ثقافة المجتمعات المسلمة. فالقطيعة مع التراث السياسي للمسلمين أول خطوة باتجاه الرقي الحضاري، إنه تراث موبوء، متخلف لا يؤسس لأية قيمة حضارية – إنسانية. تراث مسكون بتنزيه الحاكم، وإدانة المعارضة مهما كانت شرعيتها. لكن المعارضة لم تستسلم، وواصلت طريقها لسلب السلطة شرعيتها، وتأكيد شرعية الإمامة في مقابل الخلافة. وهنا لا بد من الحديث عن دور بعض المفاهيم في خلق حقائق كرست قدسية الخلفاء.

النص ومراوغات المفهوم

مـر الحـديث حـول دور الـنص في تأسـيس شـرعية الخلافـة في يومهـا الأول، وتطرقـت لروايـة: "الخلفـاء مـن قـريش". الـتي استشـهد بهـا أبـو بكـر في سـقيفة بـني ساعدة. وكيف قلبت موازين القوى، وحسـمت الموقـف لصـالح قـريش دون الأنصـار، فكان النص سبباً أساساً في شـرعية خلافته ومطلق قـريش، وأسست لشـرعية مـن تـلاه، حتـى غـدت مبـدأ في الحكـم. وقـد سـجلت ملاحظـات علـى الروايـة ومـدلولها، ودور ثقافة المجتمع وقبليات الأنصار في قبولها. العقل المسلم مرتهن للنص، لا يغـادره، ولا يفكـر خارجـه، ولا يتقـاطع معـه، ويستسـلم لإرادتـه، ويضـعه فـوق العقـل، بـل ويتخلـى عنـه منهكـا بـالتبرير والتأويل. لهذا قَبِل الروايـة دون البحـث عـن صـدقيتها وصحة صدورها، وما هـي الظروف التي أحاطت بها. فالنص أولاً ثم العقل حينما يجد مبررا لحضوره. وما لم يتحرر عقل المسلم من سطوة النص سـيبقى أسـيره، يتهـاون في ضـعف سـنده، ويقبـل مكـره ومراوغاتـه. ثقافـة المسـلمين ثقافـة نصـوص / روايـات / أقـوال / أحاديـث. وبنيـة تفكيرهـم، سـحرية، خرافيـة، لا تنتمـي للعقـل والمنطـق العقلـي، واسـتدلالهم علـى الحقيقـة بـالنص قبـل العقـل. فنقـد الـنص ضـرورة ملحـة لكشف أدائه وزيف سلطته. وهو أمر أساس في مشروع النهضة، والتحرر مـن سـطوة التراث. يعيد تشكيل العقل، ويضع الوعي في لحظته التاريخية.

إن شرعية الخلافة لم تعـان طويلا بعد مبايعـة الإمـام علـي وأهـل بيتـه وأصـحابه للخليفة الأول. سواء كانت بيعتهم عن قناعة أو لضـرورة ومصـلحة أقتضـتها. المهـم أن الجميـع سـكت عـن سـؤال الحقيقـة. ثـم خبـا الجـدل حولهـا، حتـى ثـورة المدينـة الـتي أربكت الوضع السياسي برمته. وكان سببه اهتزاز شـرعية الخليفـة حينمـا ارتكـز للولاء القبلي في المناصب والعطاء، وأهمل الطاقات الحقيقية ونخبة صحابة الرسول، وسـلط علـى المسـلمين شخصـيات غير كفـوءة سياسـيا ودينيـا وأخلاقيـا، فحصـل مـا حصل. وأما عهد الإمام علي فكان الأكثر دموية بـين المسـلمين، حيـث تمـردوا علـى بيعته، وهـو الوحيـد المنتخـب انتخابـا حـراً مـن قبـل الصـحابة وبإصـرارهم علنـاً. لكـن شرعية السلطة غدت إشكالية بدءا من حكم معاوية، ثم تطورت بعـد مقتـل الإمـام

الحسين، وظهور الفِرق والمذاهب، وتطور المناظرات الكلامية. فلا نعيد ما تقدم، لنركز على عهد الخلفاء الراشدين. فهل يمكن في ضوئه بلورة نظرية في السياسة والحكم واتخاذه نموذجا للسلطة الشرعية يتيح لنا استعادته وتطبيقه راهنا بدلا من الصيغ الحضارية؟ خاصة أن عهد ما يسمى بالخلفاء الراشدين، قد اكتسب بمرور الأيام قدسية هائلة، هي التي بررت لنا طرح السؤال المتقدم. فاليوم أغلب من يكتب في الفكر السياسي للمسلمين، يتخذ من عهد الخلفاء نموذجا للسلطة الشرعية، ومقياسا لشرعيتها. فصار معيارا دينيا وشرعيا وأخلاقيا وسياسيا تقاس عليه سلطة الآخرين. وبات المثل الأعلى في السلطة والحكم، يتمناه كل مسلم شغوف بالسلطة.

وهنا سؤال استفزازي يجب طرحه:

من الذي جعل عهد الخلفاء الراشدين مثلاً أعلى في السياسة والحكم والحكمة العملية؟ هل ذات النموذج العملي لسلوكهم وأخلاقهم وسياستهم ومواقفهم وعلاقاتهم؟ أم الخطاب التنزيهي الذي تلى حقبة الخلفاء الراشدين؟.

فنحن إذاً أمام احتمالين، سيفرض الثاني نفسه، بفعل ما نعرفه من حقائق عن عهدهم، وقد مر الحديث حوله، وعن الدماء التي أريقت آنذاك. وهي حقائق خطيرة، يجهلها الناس، ويتستر عليها الخطاب الرسمي، فينبغي لنا فضح ألاعيبه، من خلال تفكيكه ونقده، للتعرف على مصادره، وحقيقة النصوص التي رافقت ظهوره. وهي روايات مجهولة المصدر، لم تكن معروفة في زمن الخلفاء، ولم يحتج بها أحد في سقيفة بني ساعدة، وما تلاها من خلاف مع علي وبني هاشم، رغم حاجتهم الماسة لها. وأيضا لم يحتج بها الخليفة عثمان في أزمته السياسية. وهذا يؤكد أنها نصوص ظهرت ما بعد وقوع الأحداث، وجاءت في خضم الجدل المحتدم بين الخلافة والإمامة، لتدارك أزمة شرعية سلطة الخلافة، بعد أن زعزعتها المناظرات والمحاججات الكلامية، وتدفق النصوص.

لا شيء شغل المسلمين كالإمامة والخلافة، كما يقول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل. وهذا يبرر الشك بهذه النصوص، ويلح على نقدها ومراجعتها وفق مناهج نقدية صارمة، حيث زورت هذه النصوص الحقائق، وزورت وعي المسلمين في

التاريخ، وتسترت على جوانب وحقائق مهمة، ينبغي لنا استعادتها. فنقد عصر الراشدين وكسر الأسيجة القدسية المضروبة حوله، بات ضرورة على طريق الانعتاق من التراث وسلطته، والانفتاح على الحاضر ومستقبله. وهذا يتطلب وقفتين، الأولى من داخل العهد الراشدي، بما يقتضيه البحث. وأخرى من خارجه، حيث أفرزت السلطة الأموية خطابا تبجيليا حجب الواقع وملابساته، ورسم صورة مثالية للخلفاء الراشدين، ارتفعت بهم فوق النقد والمراجعة، واسدلت الستار على أخطائهم. فالتركيز سيكون على ذات الخطاب التبجيلي، وأدواته، وطريقة أدائه، وهو ما يهمني هنا أكثر من التعرف على العهد الراشدي الذي تطرقت له مرارا. وبينت نقاط ضعفه، وحجم الاستبداد الديني والسياسي، وكيفية استغلال السلطة، وفصّلت الكلام حول شرعيتها.

وهنا ينبغي التنبيه أن نقد الخلافة لا يعني الانحياز للإمامة، فهي الأخرى بحاجة ماسة لنقد أسسها والنصوص التي إرتكزت عليها. فهي أيضا حكم ثيوقراطي، يحصر السلطة بعدد من الأشخاص، تم أسطرتهم وتنزيههم وعصمتهم. وكل هذه المفاهيم تحتاج لتوغل معرفي يقوض بنيتها ومقولاتها. وبالتالي فنقد الخطاب التبجيلي سيكشف لنا صدقية قدسية الصحابة والخلفاء. وسيفضح ألاعيبه وهو يزوّر الحقائق والتاريخ. بل وسنكتشف حقيقة مرة ومروعة أن الخطاب التنزيهي هو مصدر مثالية الخلفاء، والارتقاء بهم لمستوى المثل الأعلى وصيرورتهم مرجعية مطلقة لشرعية السلطة. وأما الواقع فشيء آخر.

ثمة مسافة تكتظ بتزوير الحقائق بين الخطاب الرسمي والواقع. والبون بينهما شاسع، ينبغي استعادته ونقده. فرغم مبايعة المسلمين للخلفاء الراشدين، غير أنها بيعة مخادعة حينما فرضت مرشحا واحدا، شأنها شأن الأنظمة الشمولية حينما تستبد بالسلطة فتقصي خصومها وهي تمارس العملية الديمقراطية أو البيعة عند المسلمين. فالبيعة مع الإقصاء لا تستوفي شرعية الخليفة. والأنصار قد رشحوا للخلافة وأقصتهم رواية الخلفاء من قريش، ولباقة عمر بن الخطاب حينما أدار لعبة السياسة وفق منطق براغماتي، حيث وصف أبا بكر بخليفة رسول الله، وقال لا أخالف

خليفة رسول الله ﷺ في اليوم مرتين، فأوحى للسامع، أن خلافته أمر مفروغ عنه مسبقا، سواء قصد ذلك، أم اقتضاها منطق الصراع حول السلطة.

فالحقيقة لم ينافس أبا بكر أحدٌ، رغم وجود منافس معترف به هو سعد بن عبادة، إضافة لعلي بن أبي طالب حينما سمع بالبيعة. كما لم يحضر من المهاجرين عند مبايعة الأول سوى عمر وأبو عبيدة. والثاني فرض الأول خلافته على المسلمين بعد موته بقرار شخصي، فهو كالأول لم ينافسه أحد خوفا من بطشه. والثالث كان إفرازا لشورى قد أُحبكت خطتها لاختياره، حيث فرضوا على علي شروطا لا يطيقها. وهو الوحيد الذي تم اختياره بإلحاح من المهاجرين والأنصار، وكانت بيعته عامة، وعلى رؤوس الأشهاد، فالجميع جاءوا بالتزكية، والبيعة شكلية لذر الرماد في العيون. وهذا لا يهمنا فعلا، بقدر اهتمامنا بالمرحلة التالية ودور النصوص والروايات في الارتقاء بالخلفاء الراشدين فوق النقد والمراجعة ومساءلة مواقفهم. ونقتصر الكلام حول آلية الخطاب التنزيهي، ودوره في ترسيخ مفاهيمه ورسالته. فالسؤال هنا حول حقيقة الخطاب التنزيهي، ومدى مطابقة مضمونه مع الواقع. وحينما لا يكون مطابقا للواقع ونفس الأمر، فكيف أسس لصورة مثالية، استبدت بوعي الغالبية العظمى من المسلمين؟.

ينبغي لنا فهم ألاعيب الخطاب، ومشاغبات المفاهيم، في هذه القضية وغيرها، وأينما اكتشفنا خطابا تبجيليا، وشككنا بمصداقيته. ولا شك أنها مهمة تحتاج لقدر كبير من الوعي، وقدرة على توظيف مناهج نقدية تغور في بنية العقل المسلم، وكيفية وعيه للتاريخ، والرموز الدينية، رغم وجود ممارسات سلبية متفق عليها، سفكت بسببها دماء غزيرة، فكيف شرعنها الخطاب التنزيهي وأسدل الستار عليها؟. إذاً ينبغي استدعاء ما استبعده الخطاب التنزيهي من حقائق، وما تستر عليه من أحداث وسلوكيات. لنكف عن الولع بالماضي، والانشغال بمشكلاته، وتمني عودته. الماضي لم يكن يوما من الأيام مثاليا في سلوكه وسلطته ومعارضته، فعلينا الاهتمام بحاضرنا ومستقبلنا، (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

ويبقى الأهم تفكيك ذات الخطاب التنزيهي، ومفاهيمه وأدواته. لذا أستعرض هنا أولاً مصطلحين لعبا دورا خطيرا في ترسيخ قدسية عهد الراشدين: "خليفة" و"راشد"، من خلال إيحاءاتهما ودلالاتهما.

مفهوم الخلافة

المعروف تاريخيا أن الصحابة اختلفوا بادئ الأمر حول صفة الخليفة، فهل هو خليفة الله أم خليفة رسول الله؟، فاتفقوا على الثاني، ولقبوا الخلفاء بلقب "خليفة رسول الله"، وعضدوه بآية وجوب طاعة أولي الأمر: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ)، فراح يتبادر من المصطلح وحدة الصلاحيات، وأنهم كرسول الله في ولايته المنصوص عليها قرآنيا، والملزمة شرعا، فتكون مطلقة. فمصطلح "خليفة رسول الله" مرر حزمة مفاهيم كرست قداستهم وعصمتهم، وإن لم يصرحوا بذلك. لكن مواقف المسلمين ومشاعرهم تؤكد هذا المعنى. وهو تزوير واضح مع عدم وجود دليل صريح، بل الآيات فصّلت بين سلطة وولاية الرسول، التي هي مطلقة، ملزمة، شاملة، وبين سلطة وولاية أولي الأمر، التي هي محدودة، ومقيدة. فليس هناك إطلاق بطاعة ولي الأمر في كل ما يفعل ويقول ويقرر، بل هو ملزم بتعاليم الإسلام، ورأيه رأي اجتهادي، تفرضه قبلياته، وظرفه، وتنتهي سلطته وولايته عند أول نزاع حول الصلاحيات التنفيذية. كما ليس هناك دليل على إطلاق هذه الولاية والسلطة بعد وفاة الرسول. رغم وجوب طاعة أولي الأمر، ما دامت وفقا للقانون ولمصلحة البلاد والشعب. لكن الكلام حول وجود دليل شرعي وعدمه، لنكتشف حجم التزوير، سواء كان مقصودا أم لا، غير أنه أثّر، وما زال يؤثر في الوعي السياسي للمسلمين، ويحرّم أية مقاربة نقدية لعهد الراشدين رغم إكتظاظ الأسئلة والاستفهامات والشكوك التي تنتظر إجابات صريحة، حتى وإن انهارت قداسة تلك الفترة التاريخية. بل بقيت بعض القضايا مهمة تئن تحت وطأة الأسئلة والاستفهامات، لا يمكن مقاربتها، خوفا من الطعن بقدسية الصحابة.

والدليل أن الآية الكريمة تقصدت استخدام كلمة "تنازعتم"، في تحديد موضوع سلطة وولاية أولي الأمر، كي لا يتبادر لذهن القارئ إطلاق ولايتهم وسلطتهم خارج موضوعها، الذي هو مجموعة صلاحيات إجرائية، يكون النزاع فيها متوقعا عادة. فالآية بصدد ضابطة لحسم النزاعات مع احتمال وقوعها. فطالبتهم

بالعودة للنبي الذي منحهم تلك الصلاحيات، فهو أعرف بتسويتها. وأما لفظ الجلالة في الآية فقد جاء لتأكيد سلطة الرسول ووجوب طاعته في هذا الخصوص. ولو كان موضوع الطاعة والسلطة والولاية غير ذلك لأحالت الآية على الكتاب الكريم، باعتباره تبيانا لكل شيء. لذا قلت لا يوجد إطلاق للآية لما بعد وفاة الرسول، أي الجهة المخولة بحسم النزاع. ولا يوجد في الآية ما يستدل به على شرعية أية سلطة أخرى. فنص الآية استخدم تقنيات تعبيرية، حدت من التكهنات حول سلطة وولاية أولي الأمر خارج صلاحياتهم التنفيذية، بل وخارج سلطة الرسول. أي أنهم أولو أمر بإشرافه وتوجيهه، فتنتهي بوفاته. وتبقى لهم ولاية بمعنى الإدارة وتدبير الأمور بتخويل دستوري محدود، لايمنحه حق مصادرة حرية الفرد والجماعة. فالآية رغم سكوتها، قالت كل شيء، وعندما نفكك النص، نكتشف موقف القرآن من أولي الأمر، فليست هناك ثقة مطلقة في الحكم والصلاحيات لأي شخص، مهما كان عدد روايات الفضائل وصحة صدورها. القرآن هو الأصل والأساس، والكل يخضع لمنطق الآية وما تضمره من دلالات وأنساق معرفية وتشريعية. الآية في أعماقها تتحفظ على السلطة والولاية، لا أنها تشرع، كما هو المتبادر والمتعارف في تفسيرها. بل تتوجس من تخويل الناس سلطة باسم الدين والتشريع. فلاحظ دقة تعبير الآية في نهايتها: (إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)، أي أن الآية وضعت في حساباتها إحتمال تمردهم!! والاستبداد بسلطتهم، فحثتهم على الرجوع للرسول لحسم الأمور وعدم التمادي بالسلطة واستغلالها، فـ (ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا). ولو كانت الآية بصدد تخويل أولي الأمر سلطة ذاتية مطلقة، فلا داعٍ لخاتمتها. فنهاية الآية قرينة على تشخيص المعنى.

وإذا قيل أن المقصود بالتنازع، خصوص النزاع بين الناس وأولي الأمر، وليس بين أولي الأمر أنفسهم. فولايتهم وسلطتهم لا تنخرم بالنزاع، بل تسوّى من خلال الكتاب الكريم وروايات النبي. وهذا الاستدلال ليس ظاهرا، لأن القضايا التي يمكن تسويتها من خلال الآيات والروايات هي القضايا التي يختلف في مفهومها وجعلها، فلا يعبر عنها بالنزاع بل بالاختلاف، وسوء الفهم والتشابه وغيرها من ألفاظ. لكن

الآية عبرت بدقة عندما استخدمت مفردة "نزاع". أي نـزاع حـول شـيء يملك أو يخضـع لإرادتك، وهي الصلاحيات، سواء وقع النـزاع بـين أولـي الأمـر أنفسـهم أو بيـنهم وبـين النـاس. كمـا أن طاعـة الرسـول في الآيـات الكـريمـة طاعـة تنفيذيـة وفي القـرارات القياديـة، حيـث فرضـت عليـه الظـروف وضـعا يتطلـب طاعـة مطلقـة، فجعـل طاعتـه امتدادا لطاعته. وفرضت الآية طاعة مشروطة لأولي الأمر الذين يتلقـون أوامـرهم مـن النبي القائد، لذات السـبب. فالآيـة نـاظرة للقضـايا التنفيذيـة والإجرائيـة، ولا يمكـن الاسـتدلال بهـا علـى حجيـة سـنته، بـل ولا يوجـد مـا يـدل علـى ذلـك بآيـة صـريحة، والتفصـيل في محلـه. وبالتـالي، فسـلطة أولـي الأمـر محـدودة وتخـتص بعهـد الـنبي. فالقراءة النقدية للنص ستضـعنا أمـام اكتشـافات معرفيـة مهمـة، تجلعنـا نتوقـف في كل رواية تخص السلطة والولاية. فلا ولاية بموجب هذه الآية الكـريمـة. ويبقـى كـل حـاكم مسـؤولا عـن سـلوكه ومواقفـه وقراراتـه والـدماء الـتي سـفكت في عهـده، والثروات التي تبددت، وما لحق الدين مـن تصـدع في مفاهيمـه وقدسـيته. فالآيـة حتـى وإن كانـت صـريحة لا تعفـي الخلفـاء عـن مسـؤولياتهم، فكيـف وهـي لا تثبـت لهـم سـلطة ولا ولايـة. وهـذا لا ينفـي كمـا قلـت وجـوب طاعـة أولـي الأمـر في السـلطة باعتبارها ضرورة لضبط الأمن، وسيادة النظام والاستقرار. وكشاهد على ما تقدم، اقرأ الآيات الخاصة بها: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا). فطاعـة الله ذاتيـة، وقـد جعلـها لرسـوله في عـدد مـن الآيات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ)، وهـي طاعة مطلقة، بينما طاعة أولي الأمر مقيدة رغم صـرامة النصـوص المفترضـة بـالولي: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ).

من هنا بات واضحا أن مفهوم الخليفـة، كـرس الاسـتبدادين الـديني والسياسـي مـن خـلال مكـره ورمزيـة مراوغاتـه، عنـدما وحّـد السـلطتين الدينيـة والسياسـية في شخص الخليفة، ومنحه سلطات واسعة، هـي ذات سـلطات الرسـول باعتبـاره خليفتـه.

فيجب طاعته وعدم الخروج عليه. فالنظام الديني للمسلمين مهما اختلفت صيغه هو حكم ثيوقراطي، يكرس سلطة الحاكم الأعلى ويحرّم الخروج عليه، ويمنحه سلطات واسعة. وهو نظام ينسجم مع القيم القبلية، ويتناغم مع وعي الفرد في نظرته وتقديسه لشيخ العشيرة. بل، كما تقدم، تم قراءة النصوص بوعي قبلي، منحاز، كرس سلطة الاستبداد. وأخضع الشورى التي أكدت عليها الآيات لذات الفهم القبلي، فهي غير ملزمة للخليفة، ويبقى الخيار له في اتخاذ القرار النهائي. بينما آيات الشورى واضحة، تلزم النبي بالعزم واتخاذ القرار بعد التشاور، فيكون قرار الشورى ملزما ولو بشكل غير مباشر. لكن جوهر القرار يمثل رأي الشورى، الذي في ضوئه اتخذ النبي قراره. والشورى محصورة في القضايا الإجرائية والتنفيذية التي تتطلب تنوع الخبرات، فتكون ملزمة لحيثية الخبرة والاختصاص وتراكم التجربة، لا مجاملة أو اعتبارا لذات الأشخاص. والفرق كبير وواضح. فتارة نشاور بعض الشخصيات مجاملة لتمرير القرار وعدم الاعتراض عليه من قبل الشخصيات المؤثرة في المجتمع. وتارة نشاور أهل الخبرة ونستفيد من خبراتهم وتجاربهم في اتخاذ القرار. والثاني هو المراد من الآية. غير أن قرارات الخلفاء كانت تطاع باعتبارها تمثل الشرعية، وسلطة الرسول، وما الخليفة سوى خليفة رسول الله في صلاحياته. والحقيقة أن النبي لم يخلف أحدا، ولم يخوّل شخصا بأية سلطة وصلاحيات دينية وغير دينية، بل كان التكليف مقتصرا كما تبين من الآية على حياته حينما يكون مرجعية لفض النزاعات، الملازمة للأعمال التنفيذية وصلاحياتها المحدودة.

مصداقية القداسة

وبالتالي فمصطلح "خليفة" هو الذي فرض قدسية وإطلاق السلطة عند سماعه، رغم عدم وجود دليل شرعي صريح ينص عليها. فعندما تسمع أن فلانا خليفة لفلان، يتبادر لذهنك أن للخليفة ما للأصيل من صلاحيات. فتنسى السؤال عن الحقيقة. أي حقيقة كون الخليفة خليفة شرعيا له ذات الصلاحيات المطلقة من قبل الأصيل. فلا تسأل عن صدقية التخليف ودليله الشرعي. فالمفهوم كان وراء سلطتهم المطلقة، وليس النص، خاصة بعد مناقشة مدلول آية أولي الأمر، لكن المفهوم تستر على دوره في خلق حقيقته. فلم يكن آنذاك نصوص مؤهلة لتزكيتهم مطلقا سوى روايات الفضائل، التي يبدو كانت محدودة ثم شملها التضخم الروائي عبر توالي القرون. لذا لم يحتج أحد منهم بآية أو رواية وهم يتنازعون السلطة، سوى روايات تشيد بالأنصار وقد أقصاهم أبو بكر بروايته التي لم يسمعها غيره عن النبي، ولم نعلم ما هي ظروفها، ولماذا قال النبي: "الخلافة في قريش"، ولماذا خص بها أبا بكر دون باقي الصحابة. غير أن مفهوم الخلافة منح الخلفاء قداسة وسلطة، وهو لم يقرر خلافتهم سلفا، بل كان قرارا سياسيا خضع للعبة السياسة ومنطلقها. ثم راح المفهوم يستفيد من قابلياته ليتطور بشكل جعل من سلطة الصحابة سلطة مثالية رغم أنها سلطة ثيوقراطية، استبدادية، مطلقة.

خلاصة ما تقدم أن المفهوم بذاته كان وراء حقيقته، وفرض سلطته، ومحدداته، ولا يوجد خارج المفهوم ما يؤكد حقيقته. بل وحفّز على تأويل النصوص لصالحه. فالمفهوم يكرّس السلطة، ويتحكم بدائرتها. فيكفي أنك تشير أن هذا الرجل خليفة، لتتعامل معه بذات صلاحيات الأصل. فالمفهوم هو الذي خلق حقيقته عندما أُطلق على الخليفة الأول. لكنه سكت عن شرعيته!!!. فراح يمرر سلطات الأصيل بكامل شرعيتها.

نحن نسعى إلى اكتشاف ذات المسكوت عنه في مفهوم "خليفة" ومصطلح "خليفة رسول اللّه"، وطريقة أدائه ومكره ومراوغاته، لنعيد من خلال اللامفكر فيه وعينا للتاريخ والأحداث. عبر السؤال عن شرعية الخلافة بنص صريح واضح

كي يصدق أنهم خلفاء لرسول الله. وبكلمة أوضح لو أُطلق على أبي بكر مصطلح سياسي آخر، لتبادرت إلى ذهن السامع دلالات الوضع اللغوي، أي الزعامة القبلية والسياسية. كما لو قيل: الزعيم أبو بكر بن قحافة. فحينئذٍ لا يتبادر من مفهوم الزعيم سوى دلالات قبلية، مجردة عن عن أية دلالة دينية.

غير أن مفهوم خليفة لعب لعبته التاريخية، فهو غني بدلالاته، ورمزيته، وإحالاته، على صاحب الحق والسلطات الذي هو خليفته، أي النبي. وهو المتبادر عند السامع حداً لا يسأل عن مدى شرعيته. وبالتالي فالمفهوم كان وراء شرعية سلطة الخليفة. أي أن دلالاته في ثقافة المجتمع هي التي أوحت بصلاحياته الواسعة،وخلقت سلطته.

المفهوم بحد ذاته صورة ذهنية مجردة غير مشخصة، يتبادر منه المعنى اللغوي، أي فلان خليفة لفلان بكامل صلاحيته. فيختلف بهذا عن مفهوم الوكيل والنائب والممثل والمسؤول. فنقول فلان أخلف فلانا في منصبه. أي أنتقلت جميع صلاحيات الأول للثاني، لأن الخلافة ليس خلافة شخص لأخر، وإنما خلافة مقام وصلاحيات شخص لشخص آخر. ثم تطور مفهوم الخلافة لدى المسلمين ليكون مصطلحا يلقب به الخلفاء الأوائل. فكلما ذكرت كلمة خليفة يتبادر إلى ذهن السامع الخلفاء الأربعة أولا وبالذات، وحينما يقصد المتكلم غيرهم، يحتاج إلى قرينة صارفة، فصار المتبادر لغويا واصطلاحا من لفظ خليفة خصوص الخلفاء الأربعة الأوائل. أي أصبح يمثل حقيقة لغوية فيحتاج المعنى المجازي لقرينة تدل عليه.

فمفهوم خليفة صار يتحكم بتبادر اللفظ في الذهن، ويصرفه لخصوص الأربعة، ويمنحهم، صلاحيات من أخلفوه في السلطة وهو النبي الكريم. وأخطر ما قام به هذا المفهوم استبعاد سؤال الحقيقة، أي السؤال عن مدى صحة خلافتهم له شرعا، فهي جعل شرعي لو كانت هناك خلافه له، وليست رغبة شخصية في التعيين. فكان ينبغي وفرة النصوص التي تدل على تعيينهم خلفاء من بعده، وهذا منتفٍ بالضرورة. الخلافة صلاحيات، فتحتاج لتخويل شرعي، ونص قرآني واضح لا لبس فيه، ودليل ذلك أن موسى قد حاسب أخاه على خطأ قوم بني إسرائيل عندما

عبدوا العجل، وأغرهم السامري. حاسبه باعتباره خليفته وله ذات صلاحيته، لذا شاط غضبا: (وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ). فهارون مخول قرآنيا بالخلافة التنفيذية: (وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي) فجاءت الموافقة على هذه الصلاحيات: (قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى).

والأخطر من الصلاحيات التي أوحى بها مفهوم "خليفة"، حجم القداسة والتنزيه، الذي صادر سؤال الحقيقة، وحال دون نقدهم ومساءلتهم. رغم أن المفهوم بحد ذاته محايد، لا يتحيز لأحد. وكل ما يريد قوله، انتقال صلاحيات الأصيل لخليفته. غير أنه سمح بتمرير قدسية الرسول، حيث أنتقلت الصوة المثالية منه لهم، لا شعوريا. فحينما تعامل المسلم مع خليفة رسول الله منحه كل ما للرسول من صلاحيات السلطة والحكم ومثاليته، ونزاهته، وحكمته. وهذه النظرة قد لا تكون بهذه الصفة في بداية الأمر حيث كان الصحابة يتشاورون ويختلفون لكن مصطلح خليفة رسول الله قد تطور تطورا كبيرا بفعل الخطاب التنزيهي، وربما تفوق بسعة صلاحياته.

محمد نبي وليس ملكاً فيخلف أحدا في ملكه. وصلاحياته صلاحيات ربانية ونبوية. وسلطاته سلطات سماوية محصورة به، لا يجعلها لغيره إلا بنص صريح واضح، كما بالنسبة لموسى وهارون، وهذا غير موجود إطلاقا. فمصدر هذه السلطة هو الله وقد جعلها للأنبياء خاصة. فعن أي خليفة رسول الله وصلاحياته يتحدثون؟ وكيف أسدلوا بهذا المصطلح الستار على حجم الدماء التي سفكت بسببهم وبقدسية مفهوم الخليفة ومراوغاته. نحن بحاجة لوعي يمزق شرانق القداسة ويفضح سلطوية الخلفاء، واستبدادهم السياسي، فلم يكن تاريخ المسلمين تاريخا مثاليا أبدا، ولم تكن السلطة دينية مطلقا، إنما هي لعبة السياسة، تنافس عليها الفرقاء. فلهم تاريخهم ولنا تاريخنا. فكيف يكون عصر الخلفاء راشدا ومقياسا لمثالية

السلطة وشرعيتها مع كل هذه المؤاخذات؟

إن حرص الخطاب السياسي على تنزيه عصر الخلافة الراشدة، مع علمهم بتفصيلاته وسلبياته ومؤاخذاته، يؤكد فقرهم لوجود أدلة شرعية كافية، تبرر لهم ممارسة السلطة باسم الدين. فلم يجدوا سوى تؤيلات غير مضمونة لآيات الكتاب الكريم، والتشبث بسيرة الخلفاء.

مراوغات المفهوم

خلاصة ما تقدم أن الخلافة منصب سياسي، ولقب اتفق عليه الصحابة، لا يَلزم من إضافته للرسول (خليفة رسول الله) حرمة النقد والمساءلة. ولا يمنح الخليفة سلطة مماثلة في إطلاقها وشرعيتها ومثاليتها. وتبقى خلافتهم تجربة بشرية، يمكن نقدها ومساءلتها ومحاكمة مواقفها. والحق لم يدع أحد منهم النص على خلافته من قبل النبي، لكن روايات موضوعة صدرت فيما بعد راحت تؤكد ذلك، كرواية: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة). وقوله (إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر)، والهدف السياسي واضح في هذه الروايات، وقد صدرت في خضم التنازع حول شرعية السطة. فالاقتداء بسنتهم لا يعني النص على خلافتهم. ولو أنها قد صدرت عنه فعلا، فلا يمكن للأنصار منازعة المهاجرين عليها، لأن في ذلك مخالفة صريحة لقول النبي، وهذا لا يفعله الأنصار، وهم على مستوى عالٍ من الإيمان وطاعة الرسول، وقد أوصى بهم خاصة: عليكم بالأنصار. بل وكان الأولى أن يحتج بهذه الروايات أبو بكر وعمر في سقيفة بني ساعدة وغيرها من المواقف. أو يستشهد بها الأول حينما أوصى بالخلافة لعمر بن الخطاب. لكنها روايات متأخرة. ثم جاء الخطاب التنزيهي، فارتفع بهم فوق النقد والمساءلة. للتوفر على مرجعية سياسية تبرر ممارسة السلطة من قبل خلفاء الدولة الأموية وما تلاها، وقد نجحوا في ذلك، وقد اتخذتها الحركات السياسية الإسلامية السنية مرجعية لضبط أدائها السياسي راهنا، لتبرير ممارساتها الإرهابية. فغدت سيرتهم بسبب الخطاب التنزيهي، حجة في حالات الفراغ التشريعي. وقد استدل بها الفقهاء حداً صار نقدهم كفراً وتجاوزا. فشرعنوا بموقفهم الفقهي هذا جميع ممارساتهم السلطوية، بما فيها الدماء التي أريقت في عهدهم. وما كان للخطاب التنزيهي ذلك لولا الروايات الموضوعة، والمصطلح الذي قام بشرعنة الاستبداد والقيم السياسية التي إرتكز لها الخطاب السياسي آنذاك. من هنا بات نقد مفهوم الخلافة، ومصطلح "خليفة رسول الله"، ضرورة لتجريدهم من عصمتهم

وحصانتهم، لتبقى تجاربهم في السلطة تجارب بشرية، يتحمل كل خليفة مسؤولية سلوكه السياسي. لنحول دون إتخاذهم مثلاً أعلى يبرر سفك الدماء، ويقطع وتين المعارضة السياسية، ويسلب الفرد والمجتمع حقهم في تقرير مصيرهم. وهذا لا ينقص شيئا من احترامهم. ولا ينفي أنهم ولاة أمر بحكم تصديهم للسلطة. إلا أن آية ولاية المؤمنين لا تمنحهم حصانة سلوكية، ما لم تكن بإشراف مباشر من الرسول، فيمضي الصحيح ويقوم الخطأ. وقد مر الكلام مفصلاً. فلا معنى لاستدعاء هذا النموذج التاريخي، والاصرار على تطبيقه راهناً. نحن بحاجة إلى مبادئ جديدة في السلطة تحفظ لنا حق الفرد والجماعة، وتحمي مصالحهم، وحقهم في تقرير مصيرهم، وفقا لمبدأ المواطنة والتسامح والتداول السلمي للسلطة وديموقراطية انتخاب الحاكم الأعلى. فلا تنفعنا النماذج التاريخية لأنها سلطوية، استبدادية، تصادر الفرد حريته وحقه في اتخاذ القرارات المصيرية، وكل هذا ينافي القيم الإنسانية والدينية أساس التطور الحضاري.

ثمة حقيقة، أن حرص الدولة الأموية على تقديس عصر الصحابة، والإصرار على وصفهم بالرشد لم يأت من فراغ، بل لأنه أثرى المرجعيات في قدرته على تبرير السلوك السلطوي المستبد، وممارساته الظالمة، وأثراها تأويلا ومرونة. يمكن من خلالها التلاعب بكل القيم الدينية والأخلاقية باعتبار شرعية الخلفاء في مواقفهم وسلوكهم. كما أنه منصة لإرسال الأحاديث عن النبي. فليست ثمة واسطة سوى الصحابة الذين رحلوا، يسند لهم رواة السلطة الأموية رواياتهم الموضوعة. فهو حينئذٍ حرص مبرر، وقد نجحوا في ذلك وتسببوا في تزوير الوعي، وما زالت تلك الروايات تلعب دورا سلبيا في فهم الواقع.

مفهوم الرشد

إلى جانب مفهوم الخلافة هناك مفهوم الرشد (الخلفاء الراشدون) الذي هو أخطر وأقوى في إيحاءاته، حيث أسدل الستار على جميع أخطائهم، وحال دون مساءلتهم، وارتفع بهم إلى مستوى العصمة في سلوكهم وقراراتهم. فبات مفهوم الرشد كمفهوم عدالة الصحابة، معادل موضوعي لمفهوم العصمة. وقد صار وصفاً للخلفاء متأخرا، لصد موجات الشكوك المزلزلة، بعد حروب الإمام علي وما سبقها من مواقف وسلوكيات صدرت عنهم جميعا. ولا ننسى الماكنة الإعلامية للدولة الأموية في ترسيخه وترسيخ غيره من المفاهيم، من خلال روايات فضائل راحت تظهر وتتدفق فجأة، لتنزيههم، وحجب الواقع، مع حرمة محاكمة المواقف التاريخية حفاظا على قدسيتهم. هذا هو الظاهر من التلازم تارخيا، لكن هناك من يعتقد أن الوصف سابق على خلافتهم: (وقد سمّي الخلفاء الرّاشدون بهذا الاسم بسبب ما روي عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم في ذلك من إطلاق صفة الرّشد عليهم وعلى فترة حكمهم، كما أنّ سبب تسميتهم بهذا الاسم حكمهم بكتاب الله سبحانه و اتباعهم سنّة النّبي الكريم عليه الصّلاة والسّلام بحذافيرها بدون اتباع هوى أو حبّ للمنصب، و قد اختارتهم جموع الأمّة آنذاك اختياراً حراً وعن قناعةٍ و رضى كامل لأنّهم خير النّاس بعد رسول الله). وهذه الروايات لا يمكن الوثوق بها. ولا يمكن للرسول أن يتبنى أحدا في السلطة، لأن تبنيه تزكية مطلقة، تصادر حقوق الناس وقد تفرض عليهم قرارات تعسفية، وهذا لا يفعله نبي ورسول مرسل، وسبق أن تحدثت عن هذا الموضوع مفصلا. إضافة لوجود روايات معارضة لها، فلا يمكن الأخذ بها وفقا للمنهج المختار في توثيق الروايات. ثم أن الحكم بكتاب الله لا يجعل من الحاكم رشيدا في جميع قراراته وسلوكه. أي أن مصاديق الرشد لا تثبت بالمفهوم بل بأدلة خارجية. وهم بشر قد يصيبون وقد يخطئون، وأحكامهم وجهات نظر، واجتهادات شخصية. وأيضا فإن مبايعة الأمة لا تدل على رشدهم، بل كانت بيعة شكلية بفعل العقل الجمعي. ولم تتدخل الأمة في اختيار أي منهم، ما عدا الإمام علي حينما أصر جمع كبير من الصحابة على ترشيحه للخلافة علناً. فنبقى نحن

ومشـــاغبات المفهـــوم وأســـلوبه وأدائـــه. ننقـــب في أعماقـــه، والمضـــمر مـــن أنســـاقه، لاكتشاف ما تستر عليه، وما لم يقله، وتعمد استبعاده. حينئذٍ، ستتشـكل لنـا وعيـا جديدا به، وبدوره في وجود حقيقته.

الدلالات السلبية

إن دفاع الدولتين الأموية والعباسية عن الخلفاء الراشدين وخلافتهم ليس حباً، بل اتخذوا من الدفاع عنهم ذريعة للدفاع عن سلطتهم بوجه المعارضة العلوية التي راحت تسلبهم شرعية خلافتهم، واعتبارها غصبا لحق إلهي محصور بعلي بن أبي طالب ومن جاء بعده من ولده. وهذا ما يشي به خطاب التنزيه الذي التزمت به السلطة، فهي عندما وصفت الخلفاء بالراشدين، طعنت بهم من حيث لا تدري. لأن الإصرار على وصف الرشد حد التلازم والإلزام الأخلاقي، يبعث على الريبة والشك والسؤال عن دواعيه. فيهمنا معرفة تلك الحقائق التي حجبها الوصف. وتحري أسباب الشك في صدقيته. فربما ثمة أخطاء تاريخية اضطروا لتبريرها من خلال وصف الخلفاء بالراشدين، للتمويه على المتلقي، ونقله من النقد إلى التبرير. وبالفعل هناك أخطاء لا يمكن تبريرها بسهولة وفقا للمنطق الديني والأخلاقي، لولا مفهوم الرشد الذي قام بشطبها واستبعادها. من هنا بات الشك في صدقيته أمرا عقلائيا. فمن حق الجميع السؤال عن مدى رشد من يرتابون بسلوكه وقدرته على التصرف السوي. وهو أمر متعارف اجتماعيا، وتلتزم به المحاكم القضائية عادة عندما تواجه سلوكا مريبا، يبعث الشك في رشد فاعله. فيحتاج القاضي إلى دليل يؤكد رشده قبل إصدار الحكم، له أو ضده. خاصة حينما يترتب عليه تسوية خلافات مالية وحقوق شرعية. فالخطاب التنزيهي، أراد حجب الأخطاء، وقمع الشكوك التي حامت حول بعض ممارساتهم وقراراتهم ومواقفهم، وقد اضطر لوصفهم بالراشدين، عندما عجز عن تبريرها، بشكل شرعي ومعقول. فهو تعبير غير مباشر عن قلقه وخوفه ورهبته من مقاربة سيرتهم، مع حاجته لهم كمرجعية شرعية. بل أن بعض السلفيين اضطر لإنكار حوادث تاريخية مثل السقيفه للتخلص من جميع هذه الإشكالات. وبالتالي، فوصف الخلفاء بالراشدين وصف إدانة وليس تجليلا كما يحلو للبعض. حيث اعتبر بعضهم صفة الرشد اشتقاقا من صفة ملازمة لقراراتهم وسلوكهم، إذا لم تكن صفة مروية عن النبي. فيكون مثله مثل العصمة السلوكية عند الشيعة. أي صفة منتزعة من سلوكهم. وهذا فهم قاصر، يعجز عن تفسير بعض الأحداث التاريخية

المتفق عليها من قبل الجميع، التي تضطرك للشك في صديقة رشدهم وحكمتهم والتزامهم. فلنأخذ بعض الأمثلة لنحكم بأنفسنا على صدقية هذا المفهوم:

- المعروف تاريخيا أن عمر بن الخطاب كان مهندس البيعة بعد وفاة الرسول، من أولها إلى يائها، وخاض لعبة السياسة بمنطق براغماتي في يوم السقيفة حتى حقق ما يريد، وتمت بيعة أبي بكر، وكان أول من بادر لها. فهل كان تصرفه سويا، راشدا؟ .. هذا السؤال لا أحد يمكنه الإجابة عليه بدقة وموضوعية سواه، حيث قال: "لقد كانت بيعة أبي بكر فلتة، وقى الله شرها، فلا تعودوا لمثلها"؟. فمن هو المسؤول عن فتنة الخلافة المستعجلة التي مزقت الأمة، وما زالت تئن من جراحها؟. لست مع أو ضد أحد، وليس هذا ضمن منهجي الفكري والنقدي، بل أتحرى مصداقية الرشاد الذي نقضه قول عمر. فهذا المفهوم تسبب في ضياع الحقائق، وأسس لوعي ملتبس. فينبغي فضح مصاديقه. لنتعامل مع الأحداث بموضوعية ونبحث عن أسبابها الحقيقية كي لا تتكرر المأساة. خاصة وأنا أقرأ استدلال الإرهابيين وهم يتشبثون بسيرة الخلفاء لقتل الناس الأبرياء، بعد رميهم بالردة والشرك.

- حروب الردة: هي الأخرى تبعث على الريبة والشك في رشد القرار وصاحبه، حينما اعتبر منكر الضرورة مرتدا، وطبق عليه حد الارتداد، مع عدم وجود عقوبة دنيوية على المرتد قرآنيا، ولو حصلت مرة في زمن الرسول فلضرورات ترتبط بأمن الجماعة المسلمة، فليس من المعقول أن يخالف النبي كتاب الله، أو يجتهد ضده. والقوم لم يرتدوا عن الإسلام، بل امتنعوا عن دفع الزكاة للخليفة، لأي سبب كان. فمن هدر دماءهم، ولم يسلم من القتل حتى من كان قائما يصلي بين يدي الله؟. القوم لم ينكروا فريضة الزكاة، بل جمعوها ووزعوها على فقرائهم. والتفصيل خارج اهتمامنا حاليا. فغدت الردة منذ ذلك اليوم سلاحا فتاكا بيد السلطة والفقيه، يطارد كل الأصوات الحرة، ويقمع المعارضة والتمرد. ويكفي فتوى بالردة في استباحة دم محرم، وهدر كرامة إنسان محترم، وقد عاصرنا مجموعة من هذه الفتاوى، والتاريخ مليئ بالأمثلة.

- سلوك عثمان في السلطة، وعمله بمبدأ الولاء دون الكفاءة، ففرط بمصالح

المسلمين، وسلط عليهم أمراء، يفتقرون لمواصفات الولي المؤمن. ومهد لحكم بني أمية. وقمع المعارضة، وتشبث بالسلطة بمنطق غريب لم يعهده المسلمون من قبل، حيث اعتبر خلافته أمرا إلهيا، مفترضا، لا يحق له خلع نفسه منه. وهو كلام غير مسؤول، لا يدل عليه أي دليل شرعي. قال: (لا أخلعُ قميصا ألبسنيه الله). وهذا تزوير صارخ للحقيقة، فالباري عزوجل لم يتدخل في تنصيب أي شخص، لا عثمان ولا غيره، بل وحتى الرسول لم يصرح لأحد بذلك، ولم يرو أحد نصا صريحا عنه. عثمان بن عفان جاء بالشورى ثم بايعه المسلمون، وأجهزوا عليه وقتلوه حينما رفض الاستجابة لمطالبهم الاصلاحية.

- كما شهد عهد الخلافة الراشدة، قرارات خطيرة، تسببت في سفك دماء غزيرة. فهل نسكت عنها إمتثالا لمفهوم الرشد "الخلفاء الراشدون". وتبقى سيرتهم حجة لسفك مزيد من الدماء؟ أم يجب تقويض مختلف المرجعيات التي أثثتها مقولات استبدادية وسلطوية بدافع التقديس؟

مفهوم العصمة

تأسيسا على ما تقدم، فإن كل مفهوم قادر بنفسه على ترسيخ حقيقته، سواء طابقت الواقع أم لا. ولكي تتأكد من صدقية أية عقيدة ظهرت بعد وفاة الرسول، تحتاج لمعرفة ظروف نشأتها، وتاريخها، وفلسفتها والأجواء الثقافية والسياسية والدينية والفكرية المحيطة بها. فالعقائد والمفاهيم لم تأت من فراغ، بل مهدت لها ضرورات مذهبية وسياسية. وقد بينت شطرا من الدوافع وراء ظهور مصطلح (خليفة رسول الله) و(الخلفاء الراشدين). لكن الأمر لا يقتصر عليهما. فمن المفاهيم التي لها ذات الصفات هو مفهوم العصمة عند الشيعة، وهو كما تقدم: المعادل الموضوعي لمفهومي عدالة الصحابة ورشد الخلفاء، في تقديسه للرموز الدينية والارتفاع بهم فوق النقد والمساءلة. فعندما تسمع بمفهوم العصمة تسأل فورا عن مبرراتها، ودوافع الإيمان بها. فهي أقدر مفهوم على التقديس، ونفي مطلق الخطأ بشكل غرائبي، لا ينتمي للطبيعة البشرية. فينتابك قلق حينما تشك بموقف ما، وليس أمامك سوى التبرير بسبب عصمته. فعندما يؤمن المسلم بعصمة النبي في التبليغ، يجد مبرراتها في خطورة الرسالة وأهمية الحفاظ عليها، كي تصل مباشرة للناس بأمان. فعصمة التبليغ تريد إلقاء مسؤولية فهم القرآن على المسلمين أنفسهم. لكن حينما تسمع بعصمة أئمة أهل البيت وفقا للمذهب الشيعي، ينتابك الشك مع انقطاع الوحي، فيكون السؤال عنها مبررا جدا. كما أن الخلل السندي المعروف في رواياتهم لا يعالج بالعصمة، بمعنى حق التشريع أو استمراره. ومن يصر على عصمتهم لهذا السبب بالذات يعترف بضعف أسانيد روايتهم حدا لا يمكن معالجته إلا بالعصمة، وهذه سلبية خطيرة، تضع المذهب الشيعي في دائرة الشك والارتياب حول مصادره التشريعية. فتنقلب أسانيد الروايات إلى إشكالية معقدة. لذا ثمة طريق أسهل لمعالجتها، أعرضه في محله. إذاً ينبغي معرفة تاريخ العقيدة، وظروف نشأة مفهوم العصمة. أما تاريخياً فالمعروف أن المتكلم الشهير هشام بن الحكم من مقربي أصحاب الإمام جعفر الصادق، هو أول من نظّر لهذا المفهوم، كضرورة لتسديد مواقف الإمام، وذلك بعد سنة 150 هـ. حيث انصرف عنه جمعٌ من أصحابه

والتحقوا بزيد بن علي وثورته، عندما رفض التحرك السياسي. فالتشكيك بحكمة موقفه ومصداقيته في مشروعه السياسي، وراء ظهور المفهوم. فالعصمة أرادت دفع الشكوك والحكم بصحة مواقف الإمام مطلقا. أي ارادت قمع المعارضة، وحق المساءلة والنقد ومحاسبة الرمز الديني. ثم راح يتطور هذا المفهوم، حتى اكتسب دلالات فضفاضة، ومعقدة، منحت الإمام سلطات واسعة. فالإصرار على عصمة الأئمة مع عدم وجود مبررات موضوعية ودينية كما بالنسبة للرسول، يثير السؤال والشك، خاصة أن الأئمة اعتزلوا السياسة بعد مقتل الإمام الحسين في كربلاء. وعندما لا تجد أدلة شرعية وعقلية صريحة تدل عليها، يتعمق الإشكال والشك. وبهذا يتضح قدرة هذه المفاهيم على خلق حقيقتها، رغم عدم وجود ما يدل على مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

العصمة ليست مفهوما عاديا، بل تؤثر في فهم الواقع، وفقاً لزاوية النظر، ومستوى الإيمان وعدم الإيمان بها. فموقف من يؤمن بالعصمة، لا يتعدى التفسير والتأويل والطاعة المطلقة والتبرير، دون النقد والاعتراض والتمرد، ويتلقى نصوص المعصومين أوامر نهائية. بينما يختلف موقف من لا يؤمن بها، فهو لا يكف مثلا عن الاستفهام عن سبب لجوء الإمام علي للحرب مع إمكانية السلام، وعدم وجود دليل على وجوب وحدة الدولة الإسلامية. بل ربما في تعددها فائدة أعظم حينما تلبي خصوصيات الشعوب التي لا تتقاطع مع أحكام الشريعي المصرح بها قرآنيا. فالعصمة وغيرها من المفاهيم المراوغة لا تصد الأسئلة والاستفهامات، ويبقى الباحث يلاحق الحقيقة أينما كانت.

الألقاب

ثمة ما ينبغي التوقف عنده لخطورته وقدرته على تسويق حقيقته، بعيدا عن الواقع، حيث تلعب الألقاب التبرعية والمصطنعة دورا خطيرا في تزوير الوعي، وفرض شخصيات غير مؤهلة. أو تكون سببا لاحتكار المناصب والأموال باسم الدين والفقاهة، أو للتستر على الحقائق وشرعنة سلوك السلطة. وهي أنواع، منها:

- تقليد بعض خلفاء وسلاطين المسلمين ألقابا تقيهم الريبة والشك، وتخلق حولهم هالة قدسية، تشرعن سلوكهم، كسيف الله، أمير المؤمنين، المتوكل بالله، هبة الله. وهو أسلوب غير مباشر، يسرب لوعي المتلقي قدسية مزيفة، توحي بتسديد الله لسلوك الحاكم الأعلى، وشرعية ظلمه واستبداده وفساده. وهي بالحقيقة ألقاب بشرية لا علاقة لها بالله تعالى، لكنها تؤثر في العقل الجمعي، وتخلق قدسية مزيفة، تقمع السؤال والشك.

- وتارة تفرض قيم الولاء السياسي والطائفي، تقديم العالِم على الأعلم، من الفقهاء والمرجعيات الدينية، حينما يرفض الآخير التعاون مع الحاكم الأعلى. أو يرفض الاعتراف بشرعية سلطته، مع حاجة الحاكم لها. فيضطر لترقية العالم الموالي، فوق الأعلم المعارض. والفقيه المطيع فوق الأفقه المتمرد على طاته، من خلال ألقاب تبرعية، كشاهد على فضله، وعلمه وفقاهته، كلقب: مشيخة الإسلام، قاضي القضاة. أو يحمي منصبه الديني من خلال قرارات شرعية، حينما يخصه بالإفتاء دون غيره.

- وأخرى ثمة تضخم في ذات العالم والفقيه يلجأ معها لرصف ألقاب رنانة فوق مؤلفاته وكتبه، للتمويه على المستوى الحقيقي لعلمه ومعرفته، وقد توحي بأنه يحظى بلطف الله وعنايته دون الآخرين، وتمنحه قيمة علمية مزيفة، تؤهله مرجعا دينيا أعلى مستقبلا. منها: أية الله في العالمين، الحجة الأكبر، آية الله، آية الله العظمى، حجة الله على الأنام، الإمام الأكبر. وحينما يستبد به تضخم الذات والغرور والنرجسية، يعتقد أنه منتهى العلم والمعرفة، وأن ما أتى به لم يأت به أحد من قبل، فهو فيض إلهي، وإلهام رباني، فيتعالى على كل ما عداه. ولو دققت في

كتبه تجد أغلبها مسروقا عن كتب أخرى دون الإشارة لمصادرها ومؤلفيها. ولي تجربة شخصية في هذا المجال. وهؤلاء يختارون لكتبهم عناوين رنانة، مثل: نهاية الأصول، نهاية الدراية، نهاية الفقه، نهاية العلم، كفاية الأصول، نهاية الحكمة، تتهيب معها النقد والارتياب والشك، وتكرس التأويل والتفسير والتبرير. أي تضطر معها للتنازل عن عقلك ووعيك، فهي ألقاب خطيرة على العقل الجمعي، تستدرج الوعي وتزجه في متاهة أوهام الحقيقة.

وحينما يرقى أحد الفقهاء لمنصب مرجعي ضمن مؤسسته الدينية، ينسب ذلك لله وبركاته وعنايته. ويقول: (الله أعلم حيث يجعل رسالته)، ليوحي أن منصبه كان قدرا مقدرا من قبل الله تعالى، فيتستر على دور السلطة والمصالح الطائفية والوجاهات الاجتماعية، وغيرها من أسباب تلعب عادة دور اللوبي والعراب في تنصيب المرجعيات الدينية في جميع المذاهب والطوائف الدينية بالعالم. وقد عاصرت تنصيب مرجعيات دينية والوسائل التي ساعدت عليها.

الوعي والمفهوم

يبقى الرهان في كشف مراوغات المفاهيم على الوعي، وثقافة النقد والمراجعة، ومدى تقبل العقل لمصادر معرفية أخرى. وحينما يدرك الإنسان دورها في خلق الحقائق وتشويه الواقع، والتستر على الأخطاء، سيعيد النظر بمواقفه وسلوكه من الذات والآخر، فعلينا نقد الصور الوهمية والعقائد المختلقة من أجل إعادة التوازن للمجتمع. المفاهيم فخاخ تُسقطك في وهم الحقيقة، فتصدّق زيفها ومراوغاتها، ما لم يتداركك الوعي. فتارة ينفي المفهوم ما يريد إثباته، ويستبعد ما يريد تأكيده. ويراهن على سحر اللفظ وبلاغته ودلالاته، بعيدا عن الواقع. فلا يتقصى حقيقته سوى النقد، والوعي المفتوح، لكنه يبقى عصياً على الوعي المغلق، فيحسب أنه على حق وهو موغل في غيه وضلاله.

فلسفة الطقوس

الطقوس ممارسة رمزية تجري في أجواء خاصة، تعبيرا عن مشاعر تضيق بها اللغة، فتلجأ إلى حركات وإيقاعات، ترافقها انفعالات نفسية، تعطي للحدث قيمة قدسية. وهي إحدى تجليات الروح الاجتماعية عند الإنسان، بدأت عفوية، ثم اكتسبت بمرور الأيام دلالات ثقافية ودينية واجتماعية، وراحت تؤدي وظيفتها من خلال رمزيتها وإيحاءاتها. ثم ترسخت بقوة حضورها، وحجم التفاعل الشعبي والرسمي معها. فهي في بعض أبعادها كالدين ملاذ للخلاصٍ والمعنى الذي يضفي الطمأنينة والاستقرار النفسي ويعمق شعور الإنتماء.

شاهدت فديو لحُجاج أفارقة اجتمعوا بعد انتهاء اليوم الأول من أعمال الحج تحت خيمة في منى، أخذوا يرقصون بطقس غريب وهم يرتدون ملابس الحج، تعبيرا عن فرحهم وسعادتهم باتمام الفريضة بسلام دون أخطاء. علما أن الرقص ليس طقسا عباديا عند المسلمين، بل ويتنافى مع تعاليم دينهم. لكنها حركات لا شعورية، إنطلقت تعبيرا عن مشاعر عجزت اللغة عن ترجمتها، فاستعانوا بالجسد وقدرته على ذلك رمزيا. فالطقوس تعبر عن مختلف المشاعر الإنسانية: الفرح، الحزن، الألم، المأساة، الشقاء، الافتخار، التباهي، التبجيل، التشفي الثأر والشماتة والخوف والقلق، التهجد والتعبّد. فلازمت الجماعة طوال التاريخ، وقد يختص بها شخص بمفرده، كالطقوس الدينية والروحية، والأغلب تقام بشكل جماعي. وهناك طقوس مدهشة في تفصيلاتها، وبعضها رغم قسوته يبعث الراحة والسعادة بعد أدائها، كطقوس التطهير الجسدي، وجلد الذات، والتكفير. ولم تقتصر الطقوس على حقل خاص، وقد استثمرتها المشاعر الروحية والتجارب الدينية للتعبير عن عمقها وهلاميتها التي تضيق بها لغة الكلام، فتجد في الطقوس متنفساً، ومعبّرا حقيقيا عن مضامينها. بل وتجد فيها مُلهماً، يستغرق فيه الفرد حد الثمالة والتوحّد، ويفارق شعوره ليدخل غيبوبة الهيام وسكرة الوجد، ومذاق التجلي، فيتفجر قلبه تألقا وسموا في عالم الروح والمشاهدة. فالنظرة السلبية للطقوس دليل الجهل بمداليلها، ومدى ارتباط الإنسان والجماعة بها، رغم خلفيتها الخرافية غالبا. وتبدو

ضرورة الطقوس أوضح حينما تعجز الشعائر الدينية عن تلبية حاجات الفرد الروحية، فيلجأ لابتكار طقوس يعبّر فيها عن مشاعره ومكنوناته. وقد يرى الفرد في طقوسه قدسية تضاهي قدسية شعائره وعباداته. لكن للأديان أحكامها، خاصة حينما يتولى الفقيه خطابها الرسمي، فيتحكم بالفرد وفقا لمقاساته، ويحرمه لذة الإنصات لهدير الروح حينما تعانق الغيب وتبحث عن المجهول لتستقر وتهدأ. خاصة عندما يجفو القلب وهو يمارس شعائره العبادية. لذا تجد القرآن يتحدث عن الصلاة باعتبارها شعيرة وطقسا روحيا، بأساليب مختلفة. القرآن له رؤيته التي تتمرد على الفقيه وقسوة فتاواه. فتارة يذكرها كفعل / إقامة، وأخرى مطلقة كطقس روحي يحلق من خلالها الإنسان في فضاء الرحمن، فيمتلئ قلبه حبا وشوقا لخالقه، ويحث الخطى في عمل الخير والصلاح كي يمهد للقائه. ليس ألذ للروح المعذبة من طقس الهيام، وهو يعانق عوالم الغيب، ويرى في قلبه ما تعجز العيون عن رؤيته. إنه الإنسان المتيم بمعرفة ذاته، فوجد في الطقوس ما يساعد على طمأنة نفسه حتى وهو يعجز عن اكتشاف حقيقته. فالدين يمنح الإنسان معنى لحياته ووجوده، لكنه سرعان ما يُستغل فينقلب وبالاً على الوعي.

ولكل شعب طقوسه التي تعبر عن ثقافته ومعتقداته وإيمانه ورؤيته. بعضها ينتمي لمجتمعات وديانات ضاربة بالقدم، وربما بعضها متوارث عن أساطير الحضارات والديانات القديمة. وكما هناك طقوس تعبر عن ذاتها وهويتها وانتمائها، هناك طقوس تقام لأجل غيرها، كالأفراح والمراسم، أو الاحتفالات الدينية الكبرى، كالنحر المقدس عند الفراعنة احتفالا بالنيل، والاحتفالات الدينية قرب الأنهار المقدّسة، كنهر الغانغ في الهند، والنهر الأصفر في الصين، ونهر الأمزون، والمسسبي. والتعميد في الماء عند الصابئة المندائيين، طقس ديني مقدّس، وأنواع أخرى مدهشة، حيث لا ينقضي شغف الإنسان بالغموض ومحاولة اكتشاف أسراره، فيمارس طقوسه، بقدسية تستمد قوتها من الحكايات التي تنسج حول الأماكن والأشخاص، وقوة إنسياقه اللاشعوري مع العقل الجمعي المرتهن لطقوسه وعاداته وتقاليده. ولكل طقس رقصاته وأناشيده وترنيماته وأزياؤه وحركاته

ومكانه وزمانه، وثمة طقوس غرائبية، تجدها في المجتمعات البدائية، مثل سكان أستراليا الاصليين "الآبروجينز"، والهنود الحمر، وشعوب الهند. وتبقى الطقوس السرية تثير فضول المتابع للكشف عن أسرارها ومناسباتها، خاصة ما تمارسه المنظمات السرية، كما يشاع عن الماسونية، وعبدة الشيطان. وطقوس الجنس الجماعية، والعبادية لدى بعض التجمعات السكانية البعيدة، حينما تمارس بخشوع وقدسية عالية.

وقد كشفت القراءات الأنثربولوجية للطقوس عن عمق دلالالتها، وقوة حضورها وتأثيرها. فهي تؤثر في ثقافة الفرد والمجتمع وتتأثر بهما. بل وتؤثر في حياتهم ومستقبلهم، يتفاءلون أو يتشاءمون. فثمة علاقة جدلية تسمح بتطورها، وإعادة تشكيل الوعي الجمعي بها، وهذا سر تناسل بعض الطقوس، خاصة الدينية، وانتشارها، حيث تعتبر محفزا إيمانيا لا شعوريا. فهي تواكب حاجة متوارية في أعمق الفرد، فينشرح لها، ويتمسك بها، أو يذهب في نوبة بكاء أو رقص هستيري. فلا غرابة في انسياق العقل الجمعي مع الطقوس وتعهدها بكل سخاء وكرم. ولعل في شغف الإنسان وانتظاره للطقوس الموسمية خاصة ما يؤكد دورها وأهميتها. وبالتالي فلكل طقس جذره الثقافي، قد نراه خرافة في نظرنا وفي نظر العقل النقدي، لكنه ليس كذلك في نظر من يمارسه، فهو يعتقد بثيمته، ويتفاعل مع إيحاءاته ودلالاته. فلا يجوز نقدها مهما كانت خرافية ما لم تشكل خطرا على وعي الإنسان والمجتمع، بحيث تصبح تلك الخرافة مصدرا للمعرفة على حساب العقل والتجربة العلمية، أو تشوّه معالم الدين وتخضعه للاستغلال. فالنقد يتوجه عادة لا لذات الطقس بل لثيمته ومضمونه، حينما يوجه وعي الناس ويتحكم بعقولهم. كطقوس النحر المقدس للأنهار، كي لا تطغى وتقتل الحرث والنسل، فهذا خطأ، ضحيته نفس محترمة في كل عام. الفيضانات تجري وفقا لقوانينها الطبيعية، ومعالجتها ليس بنحر إنسان بريء، بل بإقامة السدود، والنواظم. فالنقد يريد نقل المعرفة من حقلها الخرافي – الطقوسي إلى حقلها العقلاني. فيكون نقدا إيجابيا، تفرضه القيم الإنسانية والحضارية. وإما الطقوس المسالمة التي لا تشكل خطرا على

وعي الإنسان فتبقى محترمة، لأنها مبادرة تلقائية، ليست خاضعة للتعقل بل حالة روحية نشأ عليها الإنسان، وعاشها بكل مشاعره ضمن بيئته وتربيته، فترسخ في أعماقه. ويكون التخلي عنها أشبه بالمستحيل ما لم يمارس الفرد نقدا ذاتيا. فلا غرابة أن يمارس كبار الشخصيات طقوسا تارة تكون بالية. لكنه يجد نفسه منشدا لها بجميع مشاعره، من خلال استجابة تلقائية قد لا يعي سرها وسببها، لكنه ينقاد لها لا إراديا.

إن تأثير الإيمان بغض النظر عن موضوعه، قضية محيرة، فالمؤمن يفكر بعقل باطني، يهيمن على وعيه وإرادته، فتجده مدفوعا بثقة ويقين مدهش. ولا يهمه التخلي عن عقله لصالح إيمانه وعقيدته. والإيمان حالة نفسية، تستمد حضورها من مقولات ومفاهيم راسخة في عمق البنية المعرفية، وهي مفاهيم ومقولات المرحلة الأولى في حياة الإنسان، لا تتزعزع، وتبقى تؤثر مدى الحياة لا شعوريا. كما أن الإيمان يتوهج بالطقس، ويستعيد نشاطه وقوته. فالمؤمن يبحث عن طقس يجدد فيه إيمانه. وبالتالي فممارسة الطقس ممارسة إيمانية، يتجلى فيها خشوع المؤمن، فلا يستهان بها كظاهرة إنسانية وروحانية واجتماعية. بل حتى الشعائر الدينية هي نوع من أنواع الطقوس العبادية المفروضة أو المسنونة؟

فلسفة الإيمان بالطقوس

أجد في حرص الناس على ممارسة الطقوس بعدا أعمق، يتجاوز مسألة الإيمان وضمأ الروح وحاجتها لما يروي عطشها، ويفتت حيرتها، ويعيد لها استقرارها، وطمأنينتها، فثمة قلق مصيري يستبد بالإنسان يدفعه للتشبث بها، منشأه سؤال الحقيقة عن مآل المصير البشري، وكيفية النجاة. فالإنسان مفجوع بكوارث الطبيعة، ومفاجآت الحياة منذ القدم، ومصدوم بالموت، تلك الظاهرة التي حار العقل البشري في تفسيرها، والأكثر ما بعد الموت، حينما راحت أرواح الرموز العائلية والأبوية تطوف حول أبنائها، فاضطروا لعبادتها، وتقديم القرابين ضمن طقوس خاصة، لدفع شرورها، وكسب مرضاته، ورعايتها، وعطفها. والتمهيد لما بعد الموت، بما يكفل نجاته. وبهذه الطريقة تشكل الإيمان. فقلق المصير البشري،

وهاجس النجاة، وراء ممارسة الطقس، وهو سبب دفين في أعماق النفس البشرية. وقد غذى الخطاب الديني روح الخوف من الآخرة وعواقبها، ضمن منهجه التربوي القائم على الترغيب والترهيب. فالشعائر الدينية في نظره تعبير آخر عن حاجة الإنسان لدفع غضب الله تعالى عليه، وضمان نجاته في دار المعاد. وهي نظرة تراثية، شوّهت الرؤية القرآنية القائمة على مجازاة المفسد، والظالم لحقوق الناس، ومن يسعى في الأرض الفساد. كما أن بعض العقائد رسمت صورة قاتمة لله تعالى وعقاب الآخرة، وأضافت لها عذاب القبر وما قبل الموت، وحصرت النجاة بها دون غيرها. وقد أثّر هذا المنطق على فهم العلاقة بين الإنسان وربه، ودفعه للتشبث بكل ما هو خرافي لضمان نجاته. فالخوف أحد الأسباب، وربما أقواها، يتجلى ذلك بالقرابين البشرية التي تقدم للآلهة عبر طقوس دينية، رغم عنف المنظر الدموي.

وهناك من يمارسها لتأكيد الذات والهوية والإنتماء، أو ينساق مع العقل الجمعي في إحيائها، ضمن شروطها. وبالتالي فتحت مشاعر التبجيل والفرح والحزن خلال ممارسة الطقوس ثمة بنية أعمق تدفع إلى أدائها بإيمان منقطع النظير. بنية قائمة على سؤال الحقيقة، وقلق المصير البشري ومآلته. غير أنه متوارٍ، ضمن اللامفكر فيه، يتجلى بمواصلة التنقيب في أخاديد البنية المعرفية. فطالما يتستر بعناوين أخرى، وينطلق من منصات مختلفة كالفرح والحزن، وجلب الخير، ودفع الضرر. لكن تبقى الحقيقة أنه ينتظر ما يبدد خوفه بفيض روحي، يبعث فيه الطمأنينة والإرتياح النفسي. لذا يشعر بعد أدائه الطقس أنه أنجز عملا لا يخضع للمقاييس المادية، فتجده مليئاً بالغبطة والسعادة والارتياح بما في ذلك طقوس الحزن. كأنه يقوم بمراجعة عميقة مع النفس، ليواجه خوفه الدفين بما يطمئنه. خاصة الشعوب التي لازمها القهر والظلم والحرمان، ويلاحقها الخطاب الوعظي باستمرار، يترصد كل حركاتها، ويحصي عليها أنفاسها، ويتوعدها بالويل والثبور على قضايا لم يرتكبها الإنسان، فهو مسكون بالخوف، مهدد بمفاجآت الحياة. بل حتى المجتمعات المستقرة يعاني فيها الفرد خوف المصير، وقلق سؤال الحقيقة، فيعالجه بمعاقرة الخمر وتعاطي المخدرات، والإسراف في ملذاتها، وكلما استفزه

سؤال الحقيقة، عاودته هستريا تتلبسه لا شعوريا. من هنا تجد مجاميع كبيرة من الشعوب الأوربية تلجأ للمعابد ورياضة التأمل (اليوغا)، وتسافر هروبا من المادة وأجوائها إلى الهند والصين. فثمة فراغ، ولا جدوى طاغية على الحياة، وليس كالدين والطقوس الروحية، يمنح الإنسان المعنى ويضفي الجدوى على حياته. لكن للأسف عطلوا وظيفة الدين الحقيقية، ووظفوه لمصالحهم الشخصية والسياسية والطائفية.

الآثار المختلفة للطقوس

يمكن الاشارة إلى أهم الآثار الاجتماعية والسكلوجية والثقافية والدينية للطقوس.

1- تساهم الطقوس في تعميق روح الإنتماء، ذلك الهاجس النابع من عمق المشاعر الاجتماعية لدى الفرد، فقديما اعتبروا الإنسان اجتماعيا بطبعه. يبحث عن كل ما يعمق روح الإنتماء ويعطي معنى له. ويلوذ بكل ما يساعده على وعي العلاقة اجتماعيا، كي يألف حضوره، ويكف عن عزلته، التي تعني موته اجتماعيا. وليس كالمناسبات والطقوس والشعائر الدينية أداة أمضى في قدرتها على تعميق روح الإنتماء للجماعة. والسبب أن الشعائر والطقوس والمناسبات الشعبية الكبرى، لها عمق روحي وثقافي وفكري وعقيدي، فهي لا تمثل جهة، بل تمثل العقل الجمعي والذاكرة المشتركة، وأحد مقومات الهوية. فالتفاعل معها يكون تلقائيا، وقد لا يكتفي الفرد بممارسة الطقوس بل يستعد لها، ويساهم في نشاطاتها. فبعض الناس يقطع مسافات طويلة للمشاركة في بعض الطقوس الشعبية التي يجد فيها ذاته، ويحقق من خلالها حضوره. والمدهش أن بعض الطقوس تتجاوز قناعات الفرد الأيديولوجية، فيتخلى عنها ويمارس طقسه مع الجماعة رغم شدة تقاطعها مع متبنياته الفكرية والعقيدية. شاهدت هذا مرارا خلال طقوس عاشوراء، حيث تجد شخصاً طاعنا بإلحاده، ورفضه لكل مظهر ديني، ولا يتردد برمي الدين بالتخلف والرجعية، لكنه يمارس طقس عاشوراء بكل تفاعل، فأترصده من بعيد، أبحث

عن سرّ إندفاعه ومدى صدقه، فأجده يتفاعل بكل جوارحه حد التماهي التام، اعتبارا من اللباس، ثم اللطم على الصدور، وتناول وجبة الغداء، والغريب حينما يتكلم مع الناس يتحدث بنفس لغتهم ومصطلحاتهم. فيؤدي التحية والرد عليها بطريقة دينية، ودعواته المستمرة لمخاطبيه بالشفاعة وقبول الأعمال من قبل الله تعالى وشفاعة الحسين بن علي!!!!. والأمر واضح بالنسبة لي، أن الطقوس أعمق جذرا، حتى من العقل الجمعي. لذا تجد الأديان تؤكد على الشعائر التي هي طقوس مشرّعة، لها فلسفتها الدينية، ورهانها الإيماني حينما ينقاد الفرد للعقل الجمعي في توجهه للخالق، كالصلوات الجماعية والمناسبات الدينية الكبرى المشرعة وفقاً لشريعة ذلك الدين. فيتعمق إيمان الفرد ويألف العبادة وأداء الشعائر.

2- تعمل الطقوس على حماية وتحصين الذاكرة المشتركة للشعوب والجماعات البشرية، التي تقوم بدورها في تعميق روح الإنتماء. فحماية الذاكرة المشتركة من الإنقراض ضرورة اجتماعية، نحن نعيش تجلياتها، حينما نشعر بانتمائنا المشترك للتاريخ والأحداث الكبرى. فهي جزء الهوية، وأحد معالمها. لهذا تسعى الشعوب لترميم ذاكرتها المشتركة، وتحفيز التلاحم معها.

المجتمعات تتقوم بعناصر عدة، تقع الذاكرة المشتركة في مقدمتها، إضافة للغة ورابطة الدم والجغرافية والعادات والتقاليد. من هنا أجد اهتماما كبيرا رسميا وشعبيا في أستراليا وغيرها من الدول حديثة التأسيس التي تعاني فقر التاريخ والذاكرة المشتركة بين شعوبها المهاجرة، فتهتم اهتماما بالغا لإحياء مناسباتها الوطنية التي ظهرت بعد اكتشافها ومن ثم تأسيس دولتها، لأهميتها اجتماعيا، وبناء ذاكرتها المشتركة، فتجد الجميع يشارك فيها برغبة عارمة. وهذا يعني أن الجميع بحاجة لتلك الذاكرة المشتركة، والتاريخ الموحد.

3 - الطقس منظومة ثقافية اجتماعية، وليس مجرد حركات ومشاعر نفسية، يمكن من خلالها دراسة البيئة الفكرية والثقافية للمجتمع، ورؤيته للكون والحياة، وفلسفته للموت وما بعده، وموقفه من مختلف المظاهر الاجتماعية والسياسية والدينية. فعندما يخضع الأنثربولوجي الطقوس للدراسة، يريد اكتشاف

المضمر من أنساقها المعرفية، والمهيمن الثقافي حينما يستبد بوعي الفرد والمجتمع، حيث يخبو العقل عند ممارسة الطقس لتحل الذاكرة المشتركة محله. لذا تؤكد الأديان على بعض الشعائر، لقدرتها على تطويع الإيمان من خلال العقل الجمعي. فالإيمان بالمطلق واليوم الآخر لا يتأتى من حسابات رياضية، بل من خلال الروح وقدرتها على اكتشاف الحقائق والتفاعل معها. فكم من مؤمن لا تجد عنده حرارة الإيمان. والعكس صحيح.

الخطاب الطقوسي

الطقوس، تأسيسا على ما تقدم، ظاهرة اجتماعية - ثقافية معقدة، لجأ لها الإنسان للتعبير رمزيا عن مشاعر تضيق بها اللغة. ثم أكتسبت قيمة أكبر عندما شرعت الأديان بعض الشعائر الجماعية، لتعميق الإيمان، والتشجيع على الإلتزام بقيمها ومبادئها. حيث يلعب العقل الجمعي دورا تعبويا كبيرا، في ترسيخ العقائد واللامعقول الديني. والشعائر طقوس مشرعة ديناً، لها ذات الدور مع اختلاف المضمون، وما يرتكز إليه كل منهما، رمزيا وعقائديا.

وتتصف الطقوس بقدرتها على ترسيخ الإيمان وتوهجه لا شعوريا. وهو، أي الإيمان، رهان كل عقيدة، به تؤكد صدقيتها وحضورها وفعليتها. فكم من عقيدة اندثرت لعدم وجود من يؤمن بها ويتعدها. وكم من عقيدة بسيطة وربما ساذجة تتحدى القرون بفعل إيمان أتباعها. فلجوء العقائد للطقوس ليس لذاتها بل لقدرتها على ترسيخ الإيمان بها. حيث يفجّر الطقس مكامنه، من خلال رمزيته ودلالاته وإيحاءاته حينما يعزف على وتر الروح، ويخاطبها سراً، فتنقاد له النفس لا إراديا. فالخطاب الطقوسي خطاب وجداني، عاطفي، لا شعوري مهيمن، يستبعد عقل الإنسان، ويتحكم بمشاعره، من خلال لغة الخطاب، وإيقاع كلماته ومدى تأثيرها على النفس البشرية. فالخطاب الطقوسي يعيد تشكيل العقل، وطريقة تفكيره، بعيدا عن الاستدلال والبرهان، فيستسلم لمنطقه العقل البسيط وهو يخاطب وجدانه، ويداعب آماله وأحلامه، ويقص عليه حكايات تمرر رسالته

بسهولة، فتترسخ عقيدته، ويتعبأ العقل الجمعي للدفاع عنها. خاصة مع مأسسة الخطاب، وتبنيه من قبل المؤسسات الإعلامية المؤثرة، كوسائل الإتصال المختلفة، ومنبر الوعظ والخطابة في مساجد وأماكن العبادة، التي يحفها جو روحي، ومشاعر روحانية عالية، بفعل المكان، والعقل الجمعي، والذاكرة، والهوية، ومستوى الوعي، ويقظة العقل، والانتماء المشترك، حيث تتضاعف قدرة الخطاب على التأثير، فيجد المتلقي نفسه منقادا لا شعوريا مع جموع الحاضرين، وهم يؤدون طقوسه، بما فيها من حقائق وخرافات وحمولات ثقافية. ولربما ينسى العقل ويتماهى مع اللامعقول أكثر، وهو في سكرة الوَجد والهيام.

وبالتالي فكل عقيدة تستمد وجودها وقوة حضورها من صدقية معتنقيها، ومدى تفاعلهم مع رمزيتها وإيحاءاتها. ولا يكفي الإيمان النظري، ما لم يتوهج في أجواء الطقوس، ويحتضنه العقل الجمعي. خاصة العقائد التي تفتقر للدليل العلمي والبرهاني، وتتقوم بالخرافة واللامعقول، فهي تلوذ بالخطاب الطقوسي لتسويقها وترسيخها. أي تستظل به لتسريب حقيقتها بعيدا عن العقل ووعي المتلقي. فيتفاعل معها طقوسيا حد التماهي، دون السؤال عن مدى صدقيتها. وهذا ما تريده العقائد الخرافية، التي تعلقت بها مختلف المصالح الطائفية والسياسية والشخصية. وعليه لا يكفي في نقد العقيدة نقد نصوصها ما لم يتم تحليل خطابها الطقوسي، وتفكيك أنساقه، مع نقد مكثف للبنية المعرفية للمتلقي، التي تتجلى فيها حقيقته. وفرز اليقين الإيجابي عن اليقين السلبي الذي تحدثت عنه في كتاب إشكاليات التجديد في طبعته الثالثة. فما لم يترتب على الطقوس إيمان إيجابي، سيكون الإيمان السلبي سلاحا فتاكا للجهل والأمية والتخلف. فنقد تلك النصوص والبحث عن صحة صدورها، ومدى مطابقة مضامينها للقرآن، والعقل والمنطق كفيل بزعزعتها.

الناس تكره النقد والخطاب العقلي، وتلوذ باللامعقول لحماية عقيدتها، وتعميق أملها بالنجاة يوم المعاد. ولا خصوصية لأحد، فجميع الفِرق والمذاهب الدينية، تشترك بقاسم الطقوس، كأداة لترسيخ عقائدها. فالديانات المنتشرة غنية بطقوسها، وليس بنصوصها كما عند المسلمين. والطقوس أداة اللامعقول العقيدي

في إقناع المخاطب. وبالأحرى ليست هناك حقيقة وراء الخطاب الطقوسي. فيشتد ويضعف الإيمان بها تبعا لطبيعته وقدرته على إقناع المتلقي. والدليل حينما تجرد الخطاب الطقوسي (كالخطاب الطقوسي العاشورائي) من بعض خصائصه تتبخر حرارة العاطفة، وتختفي من قلبك جمرة الفقد، بعد أن كانت تتقد في أعماقك. وتمر على واقعة كربلاء، دون التوقف طويلا عند تفاصيلها، فضلا عن التعاطف معها. فالخطاب الطقوسي وراء كل ما تشاهده من ممارسات ومظاهر عاشورائية.

الطقوس والمعابد

في هذا السياق يأتي الاهتمام المبالغ بالمعابد ومختلف دور العبادة والأضرحة، واتخاذها مكانا لأداء الطقوس الدينية والروحية، حيث يستمد الطقس من المكان قدسيته، ورمزيته، ويخلق أجواء روحية يفقد معها الفرد قدرته على التركيز ومحاكمة الأفكار والعقائد، ويستسلم للعقل الجمعي. يؤمن بما يؤمنون ويقلد ما يقولون، لا فرق في ذلك بين المعقول واللامعقول، حيث تشتغل الطقوس على العقل الباطن، وتخطاب المشاعر، بعيدا عن العقل. فيعش الفرد أجواء اللامعقول الديني والعقيدي كحقائق مسلمة، تؤثر فيه مباشرة. فللمكان دوره الطقسي الساحر، فهو ليس مجرد عمارة وزخارف وأناشيد وموسيقى وترنيمات، بل علامات وأشارات مفعمة بقدسيتها وحمولتها الدلالية. فعمارة المعبد تعيد تشكيل وعي الفرد عندما تربط ظواهره بالمقدس. فتنتاب الفرد حالة روحية يبقى معها مذهولا، مأخوذا بما يرى من هالة قدسية تترآى له في كل زوايا المعبد. فالطقوس داخل الأضرحة والمعابد تكتسب قدسيتها، وهذا سر تلازمها منذ القدم، ثم غدت الأمكنة المقدسة جزءا لا يتجزأ من منظومة الأديان والمذاهب، رغم تفاوتها من حيث المظهر والتفاصيل، والتماثيل التي تحتويها. فالإسلام أيضا يؤكد على المسجد، كمكان مكرّس للعبادة، لكنه معبد مجرد من أية مظاهر توحي ولو من بعيد بالشرك مع الله تعالى. (وَأَنّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا). بينما تختلف مهمة باقي دور العبادة، حيث تكرّس ما يخدم عقيدتها. وبالتالي فالمعبد ملهم للإيمان من خلال رمزيته

وأجوائـه الروحيـة، لـكنـه أيضـا قـد ينقلـب إلى فـخ لتزويـر الـوعي، وخلـق أجـواء مثيولوجية يتوارى فيها العقل، فيُستغل من قبل رجال الدين والقـائمين عليـه، ويوظفـه السياسي لخدمة مصالحه، فيتحول إلى وبـال ومصـدر لتناسـل الخرافـة واللامعقـول، وتكريس روح التبعية والإنقياد، وبيت للأوثـان والآلهـة المزيفـة، حينئـذ يجـب تحطيم أسطورة المعبد لنكتشف وجه الله. ونستعيد الوعي لنهتدي به إلى طريق الصواب.

وكلما بالغوا بتزيين المعابد وطلائها بالـذهب والمجـوهرات، ودهانهـا بـالعطور، وتأثيثهـا بالأناشـيد والترانيم والحكايـات والموسـيقا، صـارت أكثـر رهبـة وخشـوع. فليسـت القداسـة سـوى صـورة ذهنيـة، يرسمهـا الـذهن متـأثرا بمـا حولـه، وبأوهامـه وحقائقه. لذا يتفاوت شعور القداسة تبعا لوعي الفرد بها، وطريقة إدراكها. وبالتـالي فالنفس تشعر داخل المعبد بحنين لشيء تجهله، ثم ينشرح قلـب الإنسـان وتعلـوه فرحـة وغبطـة لذيـذة تعمـق قيمـة المعبـد وقدسـيته. وعنـدما تتصـاعد رائحـة البخـور في باحـة المعابد تتسامى روح المتلقـي وهـو يطـوف في أرجائـه، فيشـعر أنـه في روضـة مـن ريـاض الجنة، وما هـي سـوى أوهـام الحقيقة وفخاخ المكـان. فالطقوس تنـتعش وتتـوهج داخـل المعبـد وأجوائـه الروحيـة. واذا كـان المعبـد ضـريحا فيسـتمد الطقـس قدسـيته لا مـن المكان فقط، بل من قدسية صاحب الضريح، وصورته المثالية، الناصعة التي تخلق تعاطفا عاطفيا لا شعوريا، خاصة الرموز الأسطورية، في تعاليها ورمزيتها.

إن وعـي الإنسـان داخـل المعبـد يخضـع لتـأثيرات مثيولوجيـة، في ضـوئها، يفهـم الأشـياء ويفسـر الظـواهر والأحـداث. والسـبب بالنسـبة لـه غـيبي، مـرتبط بالمكـان والراقد في ضريحه وسط المعبد. فما يشاهده تجليات لكرامتـه، ومكانتـه عنـد الله تعـالى. كانت جدتي تعتقد أن الإضـاءة الملونـة حـول الضـريح وفوقـه نـور ربـاني يسـطع مـن الأرض إلى عنـان السـماء، صـدى لقدسـية صـاحبه وقربـه مـن الله تعـالى، ولـيس مصباحا كهربائيا ملونا (بروجكتور) عـالي الـتردد. فكانـت تقمـع أي تفسـير مـادي بنظرة شرسة، تتلاشى معها علامات الاسـتفهام والأسـئلة الملحـة. هـي لا تريـد مغـادرة إيمانها وحضورها القلبي. وتعيش حالـة مـن الوجـد وكـأنهـا في قـداس يحـج فيـه قلبهـا المتيم حـول أرواحهـم السـاكنة في الجنـان. فتطـوف معهـم حـول العـرش، وتستضـيء

بنورهم كلما داهمتها كآبة الدنيا. اللامعقول الديني عصي على التعقل وهو جوهر الإيمان، فحقيقة الأديان (المطلق / الله) غيب مطلق. وحديث الكتب المقدسة عن الآخرة غيب مطلق. وكل هذا يحتاج إلى إيمان راسخ، لا يتزعزع، كي تتحقق الهداية، يقول تعالى: (الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)، فلا تتحق الهداية بالكتاب إلا بالإيمان بالغيب، لأنه يساهم في خلق أجواء روحية تساعد على الهداية، والإيمان بالغيب يتوقف على جملة أشياء، أحدها ممارسة الشعائر والطقوس الدينية المنبثقة عن ذات الدين كالصلاة والصوم والحج، وهي مشتركات الأديان.

طقوس عاشوراء

تعتبر طقوس عاشوراء، التي تمارس من قبل الشيعة، في ذكرى واقعة كربلاء الأليمة، أوضح مثال على قوة الخطاب الطقوسي وقدرته في التأثير على العقل الجمعي. وهوخطاب يختلف في طقوسه، مضمونا وأداء. وهي تتوزع بين المجالس الحسينية، والمسيرات الراجلة، وزيارات الأضرحة المقدسة، وممارسة جلد الذات من خلال لطم الصدور، وضرب السلاسل على الظهور، وأحيانا شق الرؤوس، وأصوات الناعيين والنادبين الشجية الحزينة. فالدم هو ذات الدم الذي أريق في كربلاء، والدموع هي دموع عيال رسول اللّه، عندما أحاط بهم الخوف، ورعب الحرب، وحيرة الوحدة بلا ناصر ولا معين، وهم يرون رجالهم مجندلين فوق أرض كربلاء. وأشهر مظاهرها المجالس الحسينية المعروفة بطريقة خطاباتها، وطقوسها، حيث يبدأ الخطيب حديثه بموعظة أو يتناول قضية فكرية، ثم يختتم بسرد شطر من مأساة كربلاء وما حدث فيها من قتل وترويع للإمام الحسين وأهل بيته الكرام، بصوت شجي يخشع له القلب، وتتدفق دموع المستمعين لا إراديا. إنه مشهد إنساني، عاطفي مذهل، فتعيش الحدث وأنت تصغي لخطيبك، وتتفاعل معه لا شعوريا، فيجهش المستمع بالبكاء رغم عدم واقعية بعض الأوصاف وخرافيتها، التي يرفضها المنطق. فكيف يتعطل عقل الفرد لولا قوة تأثير العقل الجمعي وأسلوب الخطاب. والدليل أن العواطف ستبقى جامدة حينما تقرأ قصة مقتل الإمام الحسين منفردا، خارج أجواء طقوسها المعهودة، فالتأثر بالحدث بسبب الخطاب وقدرته على التأثير اللاشعوري، وما يستخدمه من أدوات تؤثر على مشاعر مستمعيه. لذا يعد الخطاب الأيديولوجي والديني والعاطفي أخطر أنواع الخطابات، لقدرته على تمرير رسالته بسهولة، عندما يستولي على مشاعر جمهوره. وهذا ما يراهن عليه رجل الدين والمؤسسات الدينية في ترسيخ عقائدهم، وحماية أتباعهم. لكن ينبغي عدم تجاهل خطورة هذه الخطابات، فهي وراء المظاهر الطقوسية وانتشارها، بأساليب ابتعدت كثيرا عن العقل والمنطق العقلائي. وهي ذاتها التي دفعت الحركات الإسلامية والمتطرفة إلى إرتكاب أبشع الجرائم باسم الدين وتطبيق الشريعة، بقدر كبير من اللامبالاة.

لا شك أن الخطاب الحسيني، خطاب عاطفي، أيديولوجي قد حقق أهدافه عندما كرّس صفة الضحية على الإمام الحسين، وسلخ الثورة مبدئيتها، واستراتجيتها في التحرك لإحياء تلك المبادئ. لكن الخطاب الطقوسي لا تهمه المبدئية، بقدر اهتمامه بطقوسيته وهويته الطائفية ورسالته التي يريد اقناع المتلقي به. خاصة بعد أن تعلقت بهذه الطقوس أهداف سياسية، ومالية، وشخصية. والملاحظ على هذا الخطاب غزارة نصوصه التراثية الخرافية التي تلبي كل متطلبات حضوره ودعم رسالته. فكان وما يزال ملازما لعقيدة الغلو، وهي تنوء بثقلها الخرافي، الغرائبي. وهو رهانها في تكوين قناعة راسخة، حيث استطاع هذا الخطاب بقوة تأثيره تكريس صفة الضحية، وقد استخدم جميع التقنيات لاستثارة العاطفة، من خلال ربط الحسين بعنصره النقي: بأمه وقربها من الله ورسوله، وبجده المصطفى، وأبيه البطل الشجاع المهضوم حقه علي، وأخيه المظلوم الحسن. فهي عائلة نالها الظلم لا بسبب مبادئها، بل بسبب انتسابها لرسول الله، وقربها من الخالق تعالى!!!. أي أنهم يستمدون قيمتهم من نقاء عنصرهم ونورانيته التي خالطت أنفاس الإله، فهم قبس من نوره، ولا تستمد قيمتهم من إيمانهم ويقينهم ومواقفهم وسلوكهم. وقد تم تحصين كل هذه المفاهيم بروايات موضوعة، غرائبية، لكنها أسطرت أهل البيت، وخسرنا بشريتهم، كقدوة يستفاد من نجاحاتها وأخطائها. وصار همّ الموالي الشيعي البكاء على الحسين لكسب الأجر والثواب وضمان الشفاعة يوم المعاد. فتخلى عن الحسين القدوة والمبدأ والرسالة. فالحسين استشهد فداء لأمة جده، لينالوا شفاعته يوم القيامة، التي ستنال كل من أحسن الظن به، وتفاعل مع شعائره، وتستبعد كل من عاداهم وسلبهم حقهم في السلطة والحكم. فهو في حقيقته خطاب منكسر، يريد تعويض خيباته بخطاب ميثولوجي يقلب مفاهيم النصر والخسارة، فالحسين هو المنتصر دائما وإن لم ينتصر في الحرب ويتولى السلطة، ويزيد هو الخاسر الأكبر وإن كان خليفة المسلمين في وقته. وفوز الشيعي ليس في وجود دولة سياسية تمثله، بل بشفاعة الحسين التي يمكنه نيلها من خلال ممارسة طقوسه. وبهذا انقلبت موازين الثواب والعقاب يوم المعاد، فليس العمل

الصالح رهانك في كسب رضا الله ودخول الجنة، بل شفاعة الحسين، حينما تمارس شعائره وطقوسه، وتدمن على زيارته. أو أن العمل الصالح هو تبني الشعائر بجميع تفصيلاتها. فانقلب مفهوم العمل الصالح، من عمل يترتب عليه أثر اجتماعي وأخلاقي، إلى طقوس يمارسها الفرد، فيدخل الجنة من أوسع أبوابها بغير حساب. كما أن هذا الخطاب برع في زرع اليأس في نفوس الناس صورة قاسية عن الإله، فالله هو مثال الجبروت والانتقام، لا يرضى ولا يغفر إلا من خلال شفاعة أحبابه، وأحبهم إليه هو الحسين. كل ذلك من أجل خلق تمايز بين الشيعة وغيرهم.

أما المتواري في خطاب المنبر الحسيني، بل في جميع الخطابات الأيديولوجية والعاطفية، ضعف أدلة رسالته، وخواء عقائده، فيلجأ إلى تقنيات الخطاب العاطفي، كي يقمع وثبة الوعي، حينما يستبعد سؤال الحقيقة. فيجب عدم الاستهانة بالخطاب الطقوسي، وقدرته على اقناع المتلقي برسالته لا شعوريا، حتى وهو يقلب الحقائق ويستبعد الواقع. فالثورة وفقا للخطاب الطقوسي ليست مخططا بشريا، بل سيناريو سماويا بطله الحسين وأهل بيته. فكان ينبغي له الاستشهاد شاء أم أبى كي يشفع لشيعته!! تشبيها بنظرية الفداء الكنسي، حيث يفتدي عيسى النبي ذنوب جميع المسيحيين. أي كان الحسين يتحرك بإرادة أخرى، ويقوم بأدوار مرسومة سلفا، من أجل هدف أسمى، يرتبط بالشفاعة وبدوره السماوي. كما نجح هذا الخطاب في استبعاد جميع الشكوك التي دارت حول شرعية الثورة تاريخيا، فلا يريد تكشيفها أمام العقل والنقد، فصرف المتلقي بخطاب عاطفي لبق عنها، تلك الشرعية الحسينية التي جرحتها خيانة أهل الكوفة، ولم يفهما أهل بيت النبي، كابن عباس، وعبد الله بن جعفر، ومحمد بن الحنفية وأولاده، ومن بقي من الصحابة الأحياء، ممن نصح الحسين بعدم التوجه للعراق، وهم من غدروا بأبيه وأخيه. فلم يفهم هؤلاء مسار المبادئ في إطار حركة الحسين، وتعاملوا مع حركته بمنطق براغماتي، حتى اعتبروا تحركه من باب إلقاء النفس بالتهلكة. بينما كان له نظرة أخرى، فذهب بكل ثقة، وتحرك وفق منطق سياسي محسوب بدقة، وكان النصر حليفه لولا خيانة أنصاره. كما راح خطاب آخر يحاكم الحسين وفق

منطق، (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)، ليس حبا بالحسين بل دفاعا عن جريمة يزيد بحق أهل بيت النبوة. فللخطاب رسالة ظاهرية يريد إقناع المتلقي بها، وهناك مضمر يهدف لحقيقة أخرى.

خطاب الكراهية

تارة يراد من إقامة الشعائر الحسينية إحياء ذكرى عاشوراء، ومبادئ الثورة الحسينية في ردع الظالمين والتضحية بالنفس من أجل تصحيح مسار السلطة، وردع الظلم والاستبداد. فيكون خطابا تصحيحيا مقبولا من جميع دعاة الحرية والتحرر من قيود الاستبداد. وتترتب على الخطاب آثار إيجابية تصب في صالح المسلمين، لا فرق في ذلك بين الشيعي وغيره. وأخرى تكون الطقوس هي الهدف من وراء إقامتها. فذات الطقس يجب إقامته مهما كانت دوافعه. من أجل صورة مغايرة عن الحسين وأهداف ثورته. صورة تكرس الحس الطائفي، والخرافي والأسطوري. يكون فيها الحسين كالإبن المدلل عند الله مثله مثل عيسى، ينزل بمهمة ميثيولوجية، ويُقتل كي يكون شفيعا لشيعته. فدمه كان فداء لذنوب شيعته. وهو تصور خطير، يجافي منظومة القيم والمبادئ الإسلامية، ويكرّس روح الكراهية والتنابذ، وتصبح في ظله مهمة الإنسان الطواف حول ضريح الحسين وإقامة عزائه، لكسب شفاعته، والتبرئة واللعن من أعدائه، ومن والاهم، وهم أتباع المذاهب الأخرى، الى يوم القيامة. فالصراع طبقي، عنصري، قومي، وليس دينيا مبدئيا. فينقلب مفهوم العمل الصالح، من عمل يترك آثارا إيجابية تنعكس على الفرد والمجتمع، إلى فعل طقوسي، تبذّر فيه الأموال، وتبدد الطاقات، من أجل أوهام لا دليل عليها. والأخطر خطاب الكراهية الذي يقوض روح الأخوة، ويضع الفواصل بين أبناء الشعب الواحد، ويرفع حمى الصراعات الطائفية والمذهبية، وإثارة النعرات، وروح التنابذ والخصام. فهذا الخطاب يستغل من قبل رجل الدين الطائفي والسياسي الذي يقدم مصالحه على مصالح شعبه ووطنه ودينه.

عندما ندقق في فهم دوافع هذا التصور بعيدا عن تمظهراته المختلفة، نجد أن القلق المصيري الذي تحدثت عنه هو السبب وراء التشبث به، وتعهده، فالنتيجة هو بحاجة ماسة للشفاعة كي يضمن طريق النجاة. خاصة وهو سهل المنال من خلال (التولي والتبرئة). تولي آل البيت والتبرئة من أعدائهم الوهميين. والمشاركة بالطقوس. ثم تأتيك الروايات فتسخّف أعمالك الحقيقية الصالحة، وتزرع في نفسك روح اليأس

من الخالق الغفور الرحيم، وترفع من قيمة الطقوس الحسينية، وقدرتها على انتشالك من عذابه وسطوته. فهذا الخطاب شوّه معالم الدين أكثر مما قدم له. وشجع على البطالة واليأس ولم يدفع باتجاه العمل الصالح.

أدلجة الخطاب

ليس المقصود بالأدلجة مفهومها الإيجابي، أي علم الأفكار ودراستها، وإنما مفهوم سلبي، يعني أن الأيديولوجيا منظومة أفكار ومفاهيم منحازة يراد بها تفسير جميع الظواهر، وإعادة صياغة الواقع وفق قناعاتها وتصوراتها كحقائق نهائية وجزميات لا يمكن التراجع عنها. فالخطاب الأيديولوجي يصادر ما عداه، ويحصر الحق به. وقد عانت المجتمعات والشعوب من تداعيات الأدلجة السياسية والدينية. خاصة الحكومات الشمولية. وهو خطاب قمعي، متحيز، يمثل رؤية خاصة، ويراهن في تمرير رسالته على العقل الجمعي ومدى تأثره واستجابته للخطاب الوجداني والتعبوي. فالأيديولوجيا هوس عاطفي، تكرّس روح الانقياد والتبعية، وتُبقى العقل في دوامة الإنغلاق والدوران حول نفسه. وهي خطاب نفي، لا يفهم سوى منطق الثنائيات، "إما معي أو ضدي". "من لم يكن معي فهو عدوي". وهذا منطق متعالٍ يستمد حقيقته من قبلياته، فينبغي للناقد التحقق من صدقيتها ومدى مطابقتها للواقع ونفس الأمر، لتفكيكه وفضح تحيزه، ومقاصده وأهدافه البعيدة. فمثلا سيكشف النقد أن طموح السلطة، بالنسبة للإسلاميين، هو المتواري الذي يرفض الخطاب الأيديولوجي التصريح به. فيبدو خطابا دينيا، نزيها، يريد تطبيق الإسلام. بينما هو لهاث محموم وراء السلطة والحكم، فينبغي نقده وتفكيكه، لتفادي تداعياته، بعد أن جر علينا ويلات كلفت شعوبنا حاضرها ومستقبلها، وما زالت تئن من جراحاته ونكباته، خاصة ما فعلته الحركات الإسلامية المتطرفة، وفشل تجاربهم في الحكم.

مرونة النص المقدس

ما كان للخطاب الأيديولوجي أن يستغل النص الديني المقدس، لولا مرونته العالية. فمرونته قد فتحت آفاق التأويل والتفسير تبعا لتعدد المقاربات الفكرية والعقيدية، لتأثر قراءة أي نص بقبليات المقاربة، وقدرة القارئ على استنطاقه وتأويله. لذا يتوقف تفكيك أي خطاب على نقد تلك القبليات والتحقق من مدى مطابقتها للواقع ونفس الأمر، وهي مسألة معقدة، تتطلب تنقيبا وحفرا معرفيا داخل بنية الخطاب، لتحري أنساقه، وتحليل مقولاته. لكنه أمر ضروري تتوقف عليه نهضتنا الحضارية، فقد عبثت الحركات الإسلامية بوعي الشعوب، واستدرجتهم لسفك الدماء، وقتل الناس الأبرياء، وتسببت في هدر الثروات، وتمزيق وحدة الشعوب العربية والإسلامية. فنقد مرجعيات خطابها خطوة ضرورية لتفكيكه، والحيلولة دون تعرّض دلالات قداسة النص لسطو أيديولوجي، كما فعلت الحركات التكفيرية المتطرفة، حينما جردت النص المقدس من تاريخيته، لتوظيفه خدمة لأهدافها السياسية، فارتكبت بذلك خطأ فادحا، اضطرها لاعادة وعي المفهوم ودلالاته بما يحقق أهدافها. وبالفعل راح يشمل بإطلاقه مصاديق يقصدها الخطاب. وشملت آيات الحرب واقعا لم يكن مقصودا حين نزولها، بل كانت ناظرة لقضية خارجية محددة، وهم مجموعة المشركين الذين حاربوا الرسالة وشخص النبي بعناد مرير، وغدروا ونكثوا العهود والمواثيق، ورفضوا التفاوض السلمي. فهي حالة خاصة جدا، لا يمكن تطبيق أحكامها على غيرها. ولا فعلية لها بعد انتفاء شرط الحرابة (راجع كتاب تحديات العنف). فعندما جرد الخطاب الأيديولوجي الحكم من تاريخيته، وجعله حكما شرعيا مطلقا، توفرت الحركات الإسلامية، على دليل شرعي فعلي يبيح لها استخدام القوة باسم الدين ضد مناوئيها، وتحقيق أهدافها في السلطة والحكم. فالحركات الإسلامية لديها مشروع ديني – سياسي، وتتطلع لإقامة دولة، تتولى فيها السلطة، من خلال سلطات دينية مطلقة. وأحكام شرعية فعلية، تستبد من خلالها بالحكم، وتتفرد بالقرار السياسي، والتحكم بتقرير مصير شعوبها. فالعنف أداتها في كلا بعدي مشروعها، لأنها لا تؤمن بالسلم

وتستهزئ بالتسامح والاعتراف بالآخر.

وهذا يؤكده إدمان العنف مع إمكانية السلم، خاصة في مشروعها الدعوي، حيث يتطلب نهجها الديني وأسلمة الحياة، المبادرة إلى إحياء العمل الدعوي بروح سلمية، من خلال فتح مشاريع ثقافية وتعليمية، لمعالجة انحراف المجتمع بالحكمة والموعظة الحسنة بعيدا عن القمع والإرهاب، مهما طال الزمان، لصعوبة التغيير، ما لم يتمثل المجتمع قيم الدين ومبادئه، وهذا يحتاج لدراسات مستفيضة ومراجعة مستمرة للمناهج والآليات. لكنهم استبدلوا الأسلوب السلمي بأسلوب تعسفي، وفرضوا أسلمة المجتمع بذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدلا من معالجة مناهجهم التعليمية وأساليبهم التربوية. فالمشروع الديني للحركات الإسلامية مشروع خوف ورعب، وليس مشروع هداية ورحمة. فخالفوا المنهج القرآني القائم على آيات صريحة، لا يمكن العدول عنها إلا بالنسخ، الذي يؤمن به بعض الفقهاء، وقد تشبثوا به بقوة، مع عدم وجود دليل جزمي عليه. بل وحتى مع ثبوت النسخ لا يوجد دليل على تحديد مصاديقه. إن أسلوب هداية الناس وفقا للمنطق القرآني أسلوب سلمي: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ). وهي آية صريحة، واضحة، محكمة، فتكون حاكمة على غيرها من الآيات المتشابهات، وفقا لذات المنهج القرآني. فالتشبث بالعنف لهداية الناس، فعل العاجز، وهذا ما يتستر عليه الخطاب الأيديولوجي للحركات الإسلامية، خاصة المتطرفة والتكفيرية، حينما يعتبر العنف وسيلة لهداية الناس مطلقا. والحقيقة أن شروط استخدام القوة والعنف صعبة. وبهذا وجدت الحركات الإسلامية مبررا لاستخدام العنف لقمع المسلمين داخليا، تحت ذريعة الهداية وتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصادرت حق الشعوب في تقرير مصيرها، وفق رؤيتها الدينية والفقهية خاصة.

إن استخدام العنف والتسرع في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم اكتمال شروطهما، تصرف يبعث على الريبة والشك في صدقية نواياهم، فربما هاجس الحركات الإسلامية هاجس أمني، تحسبا لأي تمرد محتمل،

فيتخذون من أسلمة المجتمع ذريعة لتبرير العنف ضد الجميع. فالمقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس مفهومهما التربوي، بل ما يترتب عليهما من ضبط الأمن الداخلي وقمع المعارضة. فنحتاج لوعي يفضح السلوك السياسي حينما يرفع لافتات دينية، ويعتبر نفسه الممثل الوحيد لشريعة السماء.

وأما على الصعيد السياسي، فالأولوية بالنسبة لها هو العنف لتنفيذ خططها، فتبدأ خطواتها بخطاب أيديولوجي تعبوي، محرض تحرك به الجماهير من خلال شعارات دينية مؤثرة، كشعار لا حاكمية إلا لله، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. فتسقط بهذه الشعارات شرعية جميع الحكومات التي لا تحكم بما أنزل الله. ومفهوم "الحكم بما أنزل الله" مفهوم فضفاض، فهل هو خصوص الأحكام الشرعية المنصوص عليها قرآنيا، أم ما يشمل فتاوى الفقهاء؟ وأي من الفقهاء يجب الإلتزام بفتاواه، هل هو الفقيه السني أم الشيعي، وأسئلة أخرى كثيرة. المهم أن الحركات الإسلامية استغلت هذه المرونة، ووظفت المفاهيم لتبرير العنف ضد الحكومات القائمة، فهي وفقا لهذا التفكير كافرة، مشركة، يجب قتالها والإطاحة بها "قاتلوا المشركين". ولو خارج شروطها. نحن لا ننكر هذا الحكم فهو نص قرآني (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ)، لكنه حكم مشروط بظرفه وفعلية موضوعه، غير أن الخطاب الأيديولوجي للحركات الإسلامية يتستر على شروط هذه الأحكام، وفعليتها، ويلغي خصائصها التاريخية. فيصدقها العقل الجمعي، المسكون بالمقدس، حينما يتلاقها عبر خطاب حماسي يلهب مشاعره، ويفجر فيه مكامن الغيرة على الدين، وحب تطبيقه على السلطة والمجتمع. فنجح الخطاب في تمرير رسالته، والتستر على هدفه السياسي بلباقة التزوير المتقن. وبالتالي فيكفي في تكفير الحكومات القائمة ووجوب اسقاطها عدم تطبيقها لأحكام الشريعة. بل ويمكن اعتبارها محاربة لله في قوانينها الوضعية لحرمة تشريع أي قانون خارج سلطة الفقه الإسلامي. فالخطاب الأيديولوجي بإمكانه توظيف عدة عناوين لتبرير العنف من أجل الوصول للسلطة.

كما إلتفوا على مفهوم الإسلام وضماناته للسلم والأمن، وهدروا دماء مصونة،

قد شملها الشرك بمفهومه الجديد. إذ لم يعد مقصورا على من أشرك مع الله إلهاً آخر، بل صار تشريع القوانين شرك، وطاعة السلطان شرك إلى آخره. وقد فتحت فتاوى التكفير خاصة فتاوى ابن تيمية لاستباحة دماء الأبرياء تحت ذريعة وجوب قتل المرتد والمشرك والكافر. وينسى هؤلاء أن الشرك أصبح حقيقة شرعية يقصد بها خصوص من اتخذ إلها آخر مع الله عزوجل. وهو مصر على شركه، يؤمن به ويقدسه. فتعميم المفهوم لغير مصاديقه الحقيقية يعد جريمة تشريعية. تكشف عن نفوس شاذة، مولعة بالعنف والقتل وسفك الدماء.

ثم راح هذا الخطاب يوظف عناوين فضافضة تماديا بالعنف، كمفهوم الفساد في الأرض، ومحاربة الله ورسوله:

(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

وبالفعل فقد وظفت هذه العناوين لحماية الخطاب السياسي الرسمي، وقمع كل من يتمرد على سلطة وولاية أولي الأمر، كما هو الحال في السعودية وإيران، وداعش في دولتها الإسلامية قبل انهيارها. فمن السهولة أن يحكم القضاء الديني على المعارضة بالقتل وفقا لهذه العناوين، غير المنضبطة بتعريف. فكل تمرد أو مطالبة بالحقوق يصدق أنه فساد في الأرض وفق منطقه الأيديولوجي. وهذا ينطبق أيضا على مفهوم الجاهلية الجديدة التي قال بها سيد قطب، المنظّر الفكري للإخوان المسلمين، فهي مفهوم فضفاض، مرن، يحدده الفهم الأيديولوجي وفقا لمصالحه وفهمه لمعنى: الرسالة والحاكمية والشرك والكفر. فمصاديق هذه المفاهيم ليست حقائق خارجية بل يفترضها الخطاب الأيديولوجي افتراضا وفقا لقبلياته ومصالحه وأهدافه، ثم يصدر أحكاما تعسفية ضدها. وهذا ينفي وجود حقيقة غير الحقيقة التي يفرضها الخطاب. فهو يتستر على دوره في وجودها. ويتستر على دور قبلياته في فهم النص، وتشخيصها. فينبغي للنقد أن يتوجه لقبلياته، فإنه خطاب سياسي، يتستر بالدين من أجل الوصول للسلطة.. فاستدعاء المضمر في أنساقه يعيد

تشكيل الوعي به، ويكشف عن مراوغاته، وتزويره وكذبه. بل سيكشف حجم مخالفته للكتاب الكريم حينما يستبعد أكثر من ستين آية من آيات الرحمة والتسامح والمودة من أجل التشبث بآيات الحرب والجهاد. وفي هذا تجاوز للقيم الدينية، وهتك للمبادئ الإنسانية، التي ضمنت حرية العقيدة، وحرمة من يؤمن بالله ورسوله.

الموقف من الآخر

الخطاب الأيديولوجي خطاب نفي، يُقصي الآخر، بمنطق الردة والكفر والشرك والجاهلية، ويتعامل مع المختلف دينيا بمنطق أهل الذمة، فتشملهم أحكام تهتك كرامتهم وحيثياتهم، حينما يصر على تطبيق أحكام الجزية، والتعامل مع نسائهم بمنطق العبودية والإماء وملك اليمين. ومصادرة حرياتهم في العقيدة والرأي. فهذا الخطاب يفرض قبلياته على التفسير والتأويل، فهو متحيز لغير الحقيقة، بل الحقيقة ما تفرضه قبلياته، فتكون حاكمة على النص. وهذا سر تأكيده على نسخ آيات القرآن، ونفي فعلية آيات الرحمة والمودة والتسامح، من أجل الحفاظ على فعلية آيات القتال والجهاد التي هي آيات مرتهنة لظرفها الزماني والمكاني، ولا يمكنه تفعيلها ما لم يقصِ جميع الآيات الإنسانية، ليبدو الإسلام مشهد حرب قائمة لقمع المعارضة مهما كانت سلمية. لذا تصرح الحركات الإسلامية في أدبياتها بأنها مسؤولة عن تغيير شعوب العالم الذين يسودهم الكفر والإلحاد والإرتداد بالسيف. فتجدهم معبأين ضد الناس مهما كانوا بسطاء، لمجرد أنهم لا يؤمنون بما تؤمن ثقافتهم الحركية. فالخطاب الحركي لا يؤمن بقيم الدين: (الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)، (وكرمنا بني آدام)، (لا إكراه في الدين)، وقرابة 60 آية أخرى، بل المنطق السائد هو القسمة الثنائية، إما مؤمن وفقا لرؤيتهم أو ضال، منحرف، مرتد، مشرك، كافر. وبالتالي فزاوية النظر تختلف حينما تنظر للآخر بأنه أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، وبين أن تتعامل معه على أساس أنه مرتد، منحرف، مشرك، كافر. في الحالة الأولى تتعامل معه بمنطق إنساني،

ودود، مفعم بالمودة والرحمة. وفي الثانية، ترى فيه عدوا لله تعالى، يتحدى أوامره ونواهيه. فيمتلىء قلبك غيظا، وهذا ما أشاهده على وجوه السلفيين وأتباع الحركات الإسلامية المتطرفة هنا في مدينة سيدني الأسترالية، عندما يتعاملون مع الناس. قلت لأحدهم إذا تعتقد أنك على حق مطلق والآخر باطل مطلق، إذهب واهدِ الناس بدلا من الحقد عليهم وبغضهم. فكم هو كريه المنطق الأيدلوجي!!، يعتقد أن ما يؤمن به حقيقة ساطعة، يقرها العقل والمنطق، لكنهم يجحدونها ويكفرون بها فيستحقون القمع والعنف، وينسى الأسباب الحقيقة وراء اعتقاده، فهو لا يعدو كونه اجتهادا ورؤية متحيزة لقبلياتها.

التأسيس الأيديولوجي

لا يمكن لخطاب الحركات الإسلامية التنصل من طموحاته السياسية، مهما كانت شعاراته الدينية، فهو خطاب تأسس سياسيا، وطرح الإسلام بديلا حضاريا وسياسيا، وكان رهانه الأول والأخير على استلام السلطة، كمنطلق للتغيير. فالبديل الإسلامي كان أحد الاتجاهات الثلاثة التي أفرزها سؤال النهضة، بعد الصدمة الحضارية، فثمة من دعا إلى قطيعة مع الماضي بكل حمولته الثقافية والمعرفية، بما فيها القيم والمعارف الدينية. وتبني قيم ومبادئ الحضارة الغربية. وهو اتجاه متطرف، لم يدرك إشكالية التخلف بشكل صحيح، ولم يدرك واقع العرب والمسلمين، حيث يعد الدين عمقهم التاريخي والثقافي والحضاري، وهناك تماهٍ تام مع قيمه ومبادئه. فالقطيعة معه محال عندهم، لذا كان وما يزال هذا التيار منحصرا في طيف من نخبة المجتمع، وهم المتغربون فكريا وثقافيا. وهناك من ارتد سلفيا، يراهن على التراث ويصر على استدعاء نموذجه التاريخي، الخلافة الراشدة، بكل حمولتها، مهما كانت تاريخيتها. بينما ذهب رواد الإصلاح بقيادة جمال الدين الحسيني الأفغاني إلى ضرورة العودة للتراث وتنقيته، والاستفادة من معطيات العلوم لتطوير واقع العرب والمسلمين. فهذا التيار أبقى الباب مفتوحا لاستقبال أي مصدر معرفي يساعد على انتشال الواقع من تخلفه، ما لم يتقاطع مع الدين وضروراته. ولم يحقق أي من هذه الاتجاهات نهضة حضارية رغم مرور 200عام، وهذا يعني وجود إشكاليات أعمق، إشكاليات مرتبطة بالثقافة والعقل والمناهج الفكرية وأدوات البحث العلمي، وكيفية فهمها للدين ودور الإنسان في الحياة. فلكي نحقق نهضة حضارية حقيقية علينا مراجعة مرجعياتنا الفكرية والعقيدية أولا، ومعالجة العطب الحضاري فيها. ووضع الدين في سياقه التاريخي، مع التركيز على قيمه ومبادئه. والاعتراف بمرجعية العقل وقدراته الخلاقة.

لا شك أن التيار الثالث هو الأكثر حضورا في الوسط الثقافي، حيث راح يتحدث عن إسلام معاصر، يستجيب لمتطلبات العصر، على جميع المستويات التي منها السياسة. فدعا للاستفادة من التجربة الغربية والتطور العلمي والتكنلوجي.

فكانت حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا وليدا شرعيا له، حيث ترى أن الإصلاح يبدأ من السلطة، والنظام السياسي، فراحت الحركة تمهد لقيام دولة إسلامية عندما رفعت شعار: "الخلل في التطبيق" "الإسلام هو الحل" أو "القرآن هو الحل"، على أمل العودة له واستنطاقه في ظل مستجدات العصر وحاجاته، أي أنها طرحت برنامجا سياسيا، بعد أن حصرت الأصلاح بالسلطة. وهذا يعني أن استراتيجية الحركة تقوم على استدعاء النموذج الإسلامي للسلطة، والإكتفاء بالقرآن مصدرا للتشريع، فلم تأخذ من الغرب سوى تطورهم التكنلوجي، وربما تقصد الحركة في أدبياتها، تكتيكا مؤقتا إلى حين استلام السلطة وتقديم نموذج تكنلوجي إسلامي!!!. فالإسلام وفقا لهذه النظرية شامل كامل، وما علينا سوى استنباط الأحكام من نصوصه لإرساء مختلف الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فهو اتجاه سلفي، مع تلميع صورته بدعوى الانفتاح الحضاري، وهذا الاتجاه لا يعترف بالآخر، ويراهن على مصادره المعرفية خاصة. ورغم إيمان الإخوان المسلمين بالعلم ومعطياته، لكنهم عملا يقتصرون على النص، في تشييد نظريتهم في السياسة والحكم، وكافة العلوم الإنسانية. لذا قاموا بأسلمة هذه العلوم. وقد صدرت بالفعل كتب تولت التنظير لهذه الجوانب. لكنها أخفقت بتشييد علوم إنسانية مستقلة، وبقيت تدور حول ذات النظريات الغربية وأسلمت مضامينها. فجاءت مشوهة، بسبب اختلاف المرجعيات التي ترتكز لها تلك العلوم. وبالتالي عاد المفكر الإسلامي للنص يستنطقه ويستنبط منه نظرياته، بعض يعتقد أن ما في النظريات الغربية موجود في نصوصنا المقدسة وتراثنا، وما علينا سوى بلورتها نظريا. وآخر لا يعتقد ذلك، لكنه يرى إمكانية استنباطها من المصادر الإسلامية. فكلاهما يعتقد بإمكانية أسلمة العلوم الإنسانية الغربية جميعا. حتى أن بعض تلك المنجزات غدت بمرور الأيام مرجعيات مقدسة. وراح الخطاب الديني الحركي يفرضها على الآخر كحقائق نهائية، مما يبيح له تكفيره، في حالة رفضها أو طرح ما يختلف معها. فقاموا بأدلجة الخطاب الديني بعد أن اكتملت نظرياتهم في السلطة والحكم (الحاكمية الإلهية لأبي الأعلى المودودي، وجاهلية القرن العشرين للسيد قطب).

وكـان الأخـير، المنظّـر الفكـري لحركـة الإخـوان المسـلمين وراء ترسـيخهما وتسويقهما. فجاءت تنظيراته عنيفة، مغموسة بالعنف ونبذ الآخر، وتصنيف الناس وفق ميزانٍ يجافي بديهات الفكر الديني. ثم تبنت الحركات الإسلامية الواعية بشكل عام (سنية وشيعية) هذا الفكر، وهي حركات تربّت في أحضان فكر وثقافة الإخوان المسلمين، ذلك الفكر الظلامي الذي نظّر له سيد قطب في ضوء نظريته جاهلية القرن العشرين والحاكمية الإلهية. فالحركات الإسلامية جميعا تبنّت ثقافة نبذ الآخر وتكفيره (صرحوا أو لم يصرحوا)، ثقافة تؤمن باحتكار الحقيقة مطلقا. ولا استبعد تأثير الظروف التي مر بها سيد قطب داخل المعتقل وما تعرض له من تعذيب جسدي ونفسي، انتهى بإعدامه. فالفرد لا يشعر بتأثيرات النفس، وما تختزنه من مشاعر.

وبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران اختطف بريق الخميني عقول الإسلاميين فمارس الجميع العنف بشكل وآخر. بل أكاد أجزم أن جميع أفراد الحركات الإسلامية قد استعد للموت بعد قناعة ترسخت بضرورة استخدام العنف لإسقاط الحكومات الكافرة، واستنساخ ثورة الإمام الخميني في بلدانهم. فساد الخطاب الأيديولوجي ثقافة الحركات الإسلامية في جميع أنحاء العالم، وكانت تبعات الوعي الأيديولوجي المتطرف مزيدا من سفك الدماء البريئة، وتشويه سمعة الدين إلى الأبد بحجة إقامة دولة دينية.

لكن سرعان ما أفاق قادة الحركات، بعد اقتراف أعمال العنف وسقوط عدد كبير من الضحايا، خاصة قادة الإخوان في مصر، في ثمانينات القرن الماضي، فحدثت قطيعة مع فكر سيد قطب وأبي الأعلى المودودي (باستثناء الحركات التكفيرية)، بعد مراجعات نقدية صارمة قام بها قيادات حزب الإخوان، فكان السؤال عن شرعية الدماء التي استُبيحت من قبل الإسلاميين ومدى جدواها، وما هو مصدر اندفاع الشباب نحو الموت حاضرا في نقاشاتهم الفكرية – العقائدية.

جاهلية المجتمع

يعتبر سيد قطب المجتمع الاسلامي الراهن، مجتمعا جاهليا تجري عليه احكام الجاهلية ابان الدعوة الاسلامية!!! أي يجب التعامل معه على أساس أنه مجتمع كافر معادٍ للاسلام والرسالة، سلوكا وعقيدة. فهو يرى: (إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق!. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع ، بمعزل عن منهج الله للحياة ، وفيما لم يأذن به الله .. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده وما مهانة الإنسان عامة في الأنظمة الجماعية، وما ظلم الأفراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله، وإنكار الكراهة التي قررها الله للإنسان) (كتاب معالم في الطريق).

فالإرهاب الديني قد نظّر له سيد قطب في مفهومي جاهلية القرن العشرين، والحاكمية الإلهية التي أخذها عن أبي الأعلى المودودي وطوّرها. وهذان المفهومان يكفّران الشعوب المسلمة فضلاً عن تكفير الحكومات التي يجب مقاومتها حسب عقيدة سيد قطب، الذي اتسمت كتاباته بروح ثورية يعشقها الشباب حد التضحية بإيمان صارم. وسيد قطب أديب، يمتلك لغة أخاذة ألهبت مشاعر الشباب ودفعتهم للعنف وارتكاب جرائم القتل، من أجل إقامة دولة إسلامية، فكان السبب في كل إراقة دماء المسلمين، ومن يراجع أدبيات الحركات الإسلامية، خاصة كتب سيد قطب تحديدا، ويقرأ لغته المتدفقه، وهو يصف كفر المجتمعات المسلمة، وكفر حكوماتها، ونهاية من يتقاعس عن محاربتها، يستطيع أن يفهم ظاهرة الانتحار، واقتحام الموت باشراقة واثقة. (أنظر كتاب تحديات العنف)

اتضح أن خطاب الحركات الدينية لا يختلف عن الخطاب الطقوسي في تقنيات الخطاب، فكلاهما خطاب أيديولوجي يقصد العاطفة والوجدان، واستغفال العقل، وغلق منافذ الوعي في تمرير رسالته، والتستر على مضمراته، وما استبعده أو سكت عنه. فينبغي التخلص من الخطاب الأيديولجي المضلل، وهو يفرض علينا رؤيته كنهائيات يرفض التفاوض حولها، ويتستر على هدفه السياسي، بمهارة ثورية، ولباقة أدمنها في مواعظه وحكمه. الحركات الإسلامية حركات سياسية وهدفها هدف سياسي بامتياز، وحينما تضطرها أولويات السياسة التنازل عن مبادئها وقيمها تتنازل بذريعة المصلحة العليا، ومصلحة الإسلام، والحفاظ على الدولة الإسلامية، وحقيقتها مكاسب سياسية ومادية يريد الخطاب الأيديولوجي التستر عليها، كي لا يفقد شعبيته وقواعده.

النص وفتاوى الفقهاء

إن علاقة النص بالفتوى علاقة مرجعية، وما الفتوى سوى فهم للنص، وتطبيق لكلياته، ورفع ما يبدو متعارضا بين نصوصه، وتحديد ما هو عام وخاص ومطلق ومقيد، وما أُخذ من أحكامه على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية، وتحديد شروط فعلية الحكم وموضوعه. والتمييز بين الأوامر والنواهي المولوية والإرشادية. هذا من حيث علاقتها بالنص. وأما اصطلاحا فيراد بالفتوى: رأي الفقيه المستند إلى دليل. حيث يعمل جهده في استنباط وبيان الحكم الشرعي إستنادا لمصادر التشريع المتعارفة عندهم: الكتاب، السنة، الإجماع والعقل أو القياس حسب متبنيات المذاهب الإسلامية، وهناك مصادر أخرى مختلف حولها لدى أهل السنة. إضافة إلى مجموعة القواعد الفقهية وقواعد أصول الفقه، التي هي أدوات في استباط الأحكام. فالفقيه يختلف عن راوي الحديث الذي تقتصر مهمته على نقل الرواية فقط، بما في ذلك الفقيه الإخباري الذي يكتفي بالقرآن والسنة دليلا على الحكم الشرعي، فأيضا ينحاز لقبلياته، ومبانيه في التوثيق، وفهم النص، وإظهار مداليله، وفي ترجيحه للروايات المتعارضة. فلا حيادية مطلقة في الاجتهاد، مادام يعني بذل الجهد لتحصيل الحكم الشرعي، فمضطر عن وعي أو غير وعي لإسقاط قبلياته على فهم النص، فيتأثر بعقائده ويقينياته، ومختلف ميولاته، خاصة حينما يتعلق الأمر بقضية سياسية، فينحاز لما يخدم مصالحه ومصالح مذهبه وطائفته. كما يرتكز في تحديد الموقف العملي في حالات الشك بالحكم الشرعي، إلى أصول عملية، ليس عليها دليل صريح، سوى اجتهادات شخصية واستحسانات واستظهارات. وما الاختلاف بين الفقهاء حول قضية واحدة إلا دليل على ذلك. كما بالنسبة لمسألة غسل القدمين في الوضوء، فالسنة يذهبون لوجوب غسلهما، والشيعة يكتفون بمسحهما، وبطلان الغسل. فالتحيز ملازم للاجتهاد. خاصة على القاعدة الشيعية المعروفة: (الرشد في خلافهم)، التي هي مصداق للتحيز بأجلى صوره. وبالتالي، وهذا ما يهمنا: أن النص هو المرجعية الأساسية للتشريع، ولا شرعية لأي حكم أو فتوى بعيدا عنه، ما لم يَقم دليل لفظي على صحته. والتشريع ليس من

شؤون العقل، رغم أن ما حكم به العقل حكم به الشرع كملازمة بينهما، إلا أن الحكم الشرعي جعل مَن له حق التشريع وهو الله تعالى، فهو العالم بملاكات الأحكام، ومصالح العباد، وعلاقة الحكم المنظومة الدينية، وهدف الرسالة والإنسان في الحياة. وقد ذكرت ما به الكفاية حول تشريعات الأحكام. لكن الفقيه يبحث عن دور يمنحه قدسية المقام والسلطة الدينية، أي أنه يقاتل على الرأسمال الرمزي للدين والسلطة المعنوية.

كان الصحابة يسألون النبي مباشرة، فتارة يجيبهم بآية قرآنية، حينما لا يكون موضوع الحكم الشرعي مطروقا من قبل. وأخرى يفتي تفصيلا وبيانا للحكم الشرعي القرآني. وهناك مجموعة آيات تبدأ بـ(يسألونك، ويسألونك، يستفتونك) . فالتشريع منحصر بالله تعالى، وله الولاية عليه أصالة. وهذا ما اتفق عليه جميع الفقهاء المسلمين. وأما الرسول فقد اتفقوا على ولايته التشريعية المجعولة من قبل الله تعالى، فتكون أقواله وأحاديثه حجة مطلقا كحجية آيات الكتاب الكريم. لكن أدلتهم اجتهادية وتأويلية، لا يعضدها أي شاهد قرآني صريح ينص على جعل الولاية التشريعية للنبي. بل أن الرسول كان يتوقف بالرد على أسئلة الصحابة المستحدثة بانتظار نزول الوحي. ولو كانت له ولاية تشريعية فلماذا يتوقف ولا يبادر للجواب؟ هذا هو المسكوت عنه بل والمحرّم التصريح به!!. وأما وظيفته قرآنيا، فهي: التبليغ والشرح والبيان والتفصيل والإنذار والتبشير، كما جاء ذلك في عدد من الآيات التي تصدت لبيان وظيفته. فالمتيقن أن تشريع الأحكام مختص بالله تعالى، لعلمه وإحاطته بكل شيء. (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ ... يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). فالفتوى جزء من المنظومة الدينية، المتضمنة لفلسفة الدين والحياة والإنسان، فينبغي أن يأتي الحكم الشرعي منسجما معها، كي يؤدي الدين دوره ورسالته في الحياة بشكل صحيح. فالقرآن هو المصدر الوحيد لبيان الشريعة والأحكام الشرعية، ويتبعه الحديث النبوي الشارح والمبين والمفصل لهذه الأحكام، فتكون رواياته وأحاديثه حجة بلحاظ علاقتها بالأصل القرآني. وما عدا ذلك يقع تحت عناوين أخرى يأتي بيانها في محله.

وأما بعد وفاة الرسول فكان المسلمون يسألون الصحابة والتابعين، حتى عصر الفقهاء حيث راح يتوسع الفقه اجتهادا وتعددت مسائله. وكان الشيعة يأخذون أحكامهم عن أئمتهم، مباشرة أو بواسطة أصحابهم. وكانت كتب الأحكام عبارة عن مجموعة روايات مروية، تسمى عند الشيعة بالأصول الأربعمئة، ثم صدرت كتب جامعة، جمع فيها مؤلفوها روايات الأحكام الواردة في الكتب والأصول في كتاب واحد. فكانت الفتاوى قبل عصر الفقهاء، ناظرة للنص، آية أو رواية، عنهما يستنبطون الحكم. أو كما يقرر الشافعي، استنباط على مثال سابق، ويقصد بالمثال آية أو رواية. ثم بالتدريج اقتحمت الفلسفة والمنطق الأرسطي المباحث الفقهية، وما زالت فاعلة في الدراسات الدينية والحوزوية، وكلاهما أثّر سلبا في استنباط الحكم الشرعي، حينما سلبه روحه المعنوية وبعده الأخلاقي، وصار مجرد معادلات ومفاهيم ومصاديق تتحقق بمجرد التلبّس بالمبدأ، فتسببت في وجود ما يسمى بالحيل الشرعية، التي هي تهرّب حقيقي عن الواجب الدين والإلتزام الأخلاقي، وسرقة للمال، والتحلل من الإلتزامات. رغم الأثار الإيجابية للمباحث المنطقية والفلسفية في يقظة العقل، وشحذ الذهن، وفتح باب التشكيك وتعدد الإحتمالات. وبالتدريج تضخمت الفتوى حتى طغت حداً صادرت حرية الإنسان، وقمعت فيه روح الإبداع. وتصور أن فتاوى إبن تيمية في جميع الشؤون، قد طبعت بـ(20) مجلدا، فأي تعسف يمارسه الفقيه ضد الناس؟ وأيضا من فقهاء الشيعة من بلغت رسالته في الأحكام الشرعية فقط أربعة أجزاء كبيرة، أكثر من الفي صفحة. بينما عدد آيات الأحكام في الكتاب الكريم بحدود 500 آية. فكيف تفاقمت الفتاوى، والله نهى عن كثرة السؤال والاستفتاء: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ).

لا شك أن أحكام الشريعة محدودة قرآنيا، وفيها قدر من المرونة، كي تواكب حاجة الإنسان للحرية والتحرر، وتراعي ضروراته الحياتية: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)، فلكل عصر شريعته. ومرونة التشريعات الإسلامية كفيلة بذلك. (أقرأ دراسة الكاتب: دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء). فالدين يرفض

تكبيل الناس بفتاوى وتشريعات تعسفية تحد من حريتهم واستقلاليتهم، بل الدين جاء ليحرر الإنسان من الدين، ومن سطوة رجاله، وتعسف مؤسساته، وكل ما أثقل ظهره من أحكام وتشريعات سابقة: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ). ويستبدله بـ(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ))، وَ(مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ). لكن ما يعيشه المسلمون في ظل فتاوى الفقهاء (كل الفقهاء ومن جميع المذاهب الإسلامية)، وتفريعاتها وقساوة أحكامها، جحيم ديني. فيجب تخطي الممنوع، وكسر أسوار القداسة، لمعرفة حقيقة الفتوى، وما هو مصدر شرعيتها وسلطتها، خارج حدود ما شرعه الله من أحكام في كتابه المجيد. ومن أين جاءت للفقيه هذه السلطة المزلزلة؟ فثمة تجاوز للنصوص المقدسة، وغايات الدين وتشريعاته. فالنص المقدس هو مرجعية الأحكام الشرعية، وأغلب ما تقرأ من فتاوى فقهاء المسلمين ليس لها جذر قرآني. والأخطر صارت الرواية تقّيد وتخصص الآية، بل وتكون حاكمة عليها أحيانا!!. فتسلب الآية ملاك تشريعها، المتضمن للسعة والرحمة من خلال العموم أو الإطلاق. وربما تمام الملاك في إطلاقها وسعتها.

سلطة الفقيه

فالسؤال، من أين اكتسبت فتوى الفقيه شرعيتها وسلطتها؟ وما هو علاقتها بالنص المقدس تحديدا؟ هذا هو السؤال المحرّم، المسكوت عنه في جميع المذاهب الإسلامية، بل في جميع الأديان. فالناس تنقاد لفتاوى لا تعرف من أين تستمد شرعيتها. وترتعد أمامها كالخراف، خوفا من عذاب يوم الحساب. وحينما تعود لأدلة حجية تقليد الفقيه، ووجوب التمسك بفتاواه والانقياد له، تكتشف حجم التزوير الفقهي. فلا يوجد دليل لفظي صريح ينص على وجوب التقليد، وأدلة الفقهاء قاصرة في دلالتها على وجوبه، سواء الآيات التي يستشهدون بها، أو الروايات أو سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة، بل وحتى دليل العقل قاصر. العقل لا يقول أكثر من وجوب رجوع الجاهل الى العالم في القضايا التي يشكّل إهمالها خطرا على حياته ومستقبله. كالمريض الذي يجب عليه مراجعة الطبيب لإنقاذ حياته من الخطر. بل لا يوجد دليل صريح على كل ما زاد على التشريعات القرآنية، سوى قول مشهور لا نعرف مصدره، مفاده، "ما من واقعة إلا ولله فيها حكم". وهذا يتنافى مع صريح القرآن: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)، التي جاءت مباشرة بعد مجموعة تشريعات، ولم تأت إعتباطا بل جاءت لتعلن خاتمة التشريع واكتمال الدين، بشكل صريح واضح لا لبس فيه. فأغلقت الباب بوجه أية إضافة حينما وصفت الكتاب بأنه تبيان لكل شيء، ويقول ما فرطنا في الكتاب من شيء. لكنهم التفوا على الكتاب لإشباع هوس الإفتاء من جهة، وشرعنة سياسات ما كان لها أن تحكم لولا الأحاديث المختلقة والمكذوبة. فما يهمنا تحري مصداقية سلطة الفقيه في فتاواه، ومدى إلزامها وحدودها. وهل يكفي كونه خبيرا فقهيا التوسع في الافتاء مع قصور النصوص التشريعية؟ إذ المعلوم أن الأحكام الشرعية خمسة: وجوب وحرمة واستحباب وكراهة، والخامسة وهي الأهم الإباحة، وهي المساحة الأوسع التي تركها الخالق للإنسان يتصرف بها بحكمته وقدراته العقلية. فالإباحة كل ما عدا آيات الأحكام التي هي بحدود 500 آية. فمن أين يستمد الفقيه شرعية فتاواه فيما زاد على الكتاب؟ وكيف

راحت تتدفق وما زالت تشرعن للقتل والموت والاستبداد والكراهية والحقد؟. ألم يحن الوقت لمراجعة صدقية مقولة "ما من واقعة إلا ولله فيها حكم"؟ ألا يكفي عدم وجود ما يدل عليها صراحة في الكتاب الحكيم؟ ألا يعتقد الفقيه أنه سيحرج يوما ما بسببها؟.

لست ضد رجوع الناس للفقيه باعتباره خبيرا فقهيا، لكني ضد أن يتحول الفقيه إلى سلطة باسم الدين، فيفرض ولايته وقيمومته على الناس، وأموالهم، وأعراضهم، ويكفر الآخر، ويبذر بذور الفرقة على أسس طائفية، ويفتي بجواز سفك الدماء. وهذا لا يمنع وجود مواقف مشرفه للفقهاء عبر التاريخ، حيث قاوموا الظلم والعدوان والتسلط، والاستعمار ونالهم الأذى واستشهدوا في طريق الحق، كما يعود لهم الفضل في بناء وتطوير علم الفقه، الذي هو علم إسلامي بامتياز، لم يسبق المسلمين أحدٌ في تأسيسه، وهو أحد معالم حضارتهم الفكرية والفقهية. وكل هذا لا ريب فيه، لكن الحديث حول الركائز الشرعية للفتوى، وعلاقتها بالنص باعتباره المرجعية الوحيدة لشرعية أي حكم شرعي، كي نحد من فوضى الفتاوى، خاصة السياسية، التي تربك الوضع الأمني والاجتماعي. والأخطر تقديم ولاء الفتوى على ولاء الدستور والقانون، بل وتقديم ولائها على ولاء الوطن. الفقيه إنسان مهما كان علمه. إنسان له تطلعاته وأهدافه وطموحاته، فهو ليس معصوما، والتقوى لا تغير شيئا من قناعاته الطائفية والمذهبية بل حتى السياسية حينما يفلسفها وفقا لقبلياته ويقينياته وأحكامه المسبقة.

تارة يجد الفقيه نصا دالا على الحكم الشرعي، آية أو رواية صحيحة. فإما أن يكون النص صريحا في مؤداه، فلا يحتاج لفتوى، كقوله تعالى: "كتب عليكم الصيام"، و"أقيموا الصلاة"، و"آتوا الزكاة". فالوجوب واضح، صريح، لا يحتاج لفتوى الفقيه. وإما أن لا يكون صريحا، فيستظهر الفقيه المعنى الأقرب، وهنا تتدخل ثقافته وقبلياته، وأحكامه المسبقة، وحذاقته، وذكاؤه، ووعيه للنص وبلاغته، ولغته، وطريقة تعبيره، وأمور أخرى. فيفتي وفقا لاجتهاده، ويرجّح ما يتلاءم مع متبنياته. فيبقى اجتهادا شخصيا غير ملزم إلا بقدر تعلقه بذات الآية وبيان

مداليلها، وفقا لخبرته العلمية. وفي حالة انعدام الدليل اللفظي الصريح، ينتقل لأدلة أخرى كالأدلة العقلية، والأصول العملية لبيان وظيفة الشاك في الحكم، كما في مصطلح الأصوليين، وغيرها من أدوات وقواعد فقهية وأصولية، وهي قواعد وضعها الأصوليون، ثم تحولت سلطة فوقية تتحكم باجتهاداتهم وآرائهم. فلا أحد يسأل عن بشرية هذه الأصول التي ترتكز لها أغلب فتاوى الفقهاء، في كل مورد لم يرد فيه نص شرعي لفظي صريح. فكيف أصبح للفقيه شرعية من خلال أصول هو نظّر لها، فهي تمثل وجهة نظره، حتى وإن ارتكزت لبعض النصوص، لكن ارتكازه استظهاري، استحساني، وليس صريحا يفرض سلطته مطلقا علينا. لذا على الفقهاء أن يثبتوا لنا أولا حجية مطلق الأحكام التي لم يرد فيها نص قرآني صريح. ثم حجية فتواهم، وهل يكفي تخصصه في جعل حجيتها؟ ولماذا يحتكر بعض الفقهاء الإفتاء دون غيرهم؟ ولماذا الفتوى مع عدم وجود نص قرآني صريح في موردها، فربما ملاك الإباحة أن يبقى الإنسان حرا بلا فتوى، فلماذا تقمع حريته؟. وأسئلة كثيرة. وكمثال توضيحي لهذا الكلام، أقرأ قوله تعالى حول محرمات الأطعمة، وقارنه بفتاوى الفقهاء: (قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)، ثم قارن مضمون الآية بكتب الفقه في جميع المذاهب، لتعرف حجم جناية الفتوى، في خلق دين بعيد عن القرآن وسماحته. الفقيه المسؤول الأول عن الخراب الديني في التاريخ، والفقيه المسؤول عن أغلب الدماء التي سفكت باسم الدين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. لكن رغم هذا تجد انقيادا أعمى للفتاوى، بل أحيانا يجردون الفتاوى من تاريخيتها، من أجل غرض سياسي، كما فعلت الحركات الإسلامية المتطرفة، التي استدعت جميع فتاوى القتل عبر التاريخ لتبرير سلوكها الإرهابي. فهي حركات متشددة في التزامها، وكل ما ارتكبته ارتكزت فيه التفاوى الفقهاء. لكن ماذا نفعل لروح العبودية والانقياد، التي لا تطمئن ما لم تجد فوقها دكتاتورا يسوقها، وفتوى تضبط سلوكها!!

اسباب تفاقم الفتوى

ثمة أسباب وراء تفاقم الفتوى، نذكر أهمها، كي يمكن من خلالها الحد من الحاجة للفتاوى المستحدثة بما يعيق التطور الحضاري للفرد والمجتمع:

1- إن الخطاب الديني الأعم من الخطاب القرآني، وما فيه من نذير وبشير، وحديث مفصل عن الخالق وقدراته، وما أثار في أنفسهم عن عظمة الكون والخلق، قد ترك لديهم إنطباعين:

الأول يستند إلى شمولية علم الله تعالى، وإحاطته. الذي لازمه أن يكون له رأي وحكم في كل موضوع من موضوعات الحياة. فكانوا يلحّون بالسؤال، حتى نهاهم القرآن عن ذلك. فكان خطأهم في افتراض الملازمة، فليس ثمة دليل عليها، سوى تصوراتهم وأوهامهم.

والإنطباع الثاني سببه مشاعر الخوف من هول العقاب واليوم الآخر، الذي زلزلهم وخلق فيهم حالة من الرعب، والترقب والرجاء، فأسئلتهم تعبير لا مباشر عن القلق المصيري الذي يستبد بالإنسان وجوديا، ثم راح يتفاقم بعد الخطاب الديني والقرآني. فكانوا يخشون من أي تصرف لا يعرفون حكمه الشرعي فيبادرون للسؤال. وهذا أحد الأسباب، وراء تزايد الأسئلة، ومراجعة الرسول ومن بعدهم الصحابة حول كل صغيرة وكبيرة. فأصبحت الفتوى المحرك الأساس لعقولهم، وجزءا من بنيتهم المعرفية، حتى فقدوا حريتهم من حيث لا يشعرون.

2- ثم تأتي طبيعة العقل العربي المسكون بالسؤال بدلا من البحث والتقصي، سببها روح العبودية، المطبوعة على تلقي الأجوبة الجاهزة. فهي عقلية كسولة، لا تحب الجد والاجتهاد. فكثير من الأحكام رد على سؤال أو ستفتاء، وبقيت هذه العادة معهم بعد وفاة الرسول، يتلقون من الصحابة أجوبة مسائلهم الشرعية. فالعقل العربي يرفض حريته، ويطمئن للفتوى، خاصة حينما تصدر عن جهة شرعية.

3- لعبت السياسة دورا خطيرا في تفاقم الفتوى، فكان السلطان يحتاج الفقيه لشرعنة سلوكه وتصرفاته، رغم مخالفتها لمبادئ وقيم الدين الحنيف، كما يحتاجه لقمع المعارضة. ويحتاجه لجميع ما يواجه خلال فتوحاته من إشكالات،

كـي لا تخـرج تحركاتـه العسـكرية عـن لباسـها الـديني المخـادع، ويفقـد الانـدفاع الطـوعي للجنـود المسـلمين. فـالفتوى بالنسـبة للسياسـي ذخـيرة يقاتـل بهـا معارضـيه، ويطيح بجميع من يتحدى إرادته أو ينوي مصادرة سلطانه.

4- تطور الحياة وتشعبها، دفع الناس للاستفتاء على أساس ما من حادثة إلا ولله فيها حكم. فالناس تهرع لرجل الدين تسأله شتى الأسئلة، بشكل مقرف.

5- تطـور الـدرس الفقهـي والأصـولي الـذي راكـم بحوثـا هائلـة، نتجـت عنهـا إمكانيات كبيرة للاستفتاء.

6- دخول علوم جديدة كالفلسفة والمنطق في تطوير علم الفقه، ومن ثم علم أصول الفقه، فكان لهما أثر كبير في تطور البحوث الفقهية، وإمكانية الاستفتاء. بـل وكـان للمنطـق دور سـلبي أيضـا، عنـدما يبـيح سـرقة الأمـوال مـن خـلال تعـدد العناوين وصدقها على فرد واحد، فيحرم بذلك غيره من المستحقين. فمثلا عندما يؤتمن رجل دين على توزيع أموال على عناوين عدة، فيمنح ولده المدلل على عدد العناوين التي تنطبق عليه. والفقيه يوافقه ذلك بلا أدنى تردد، لصدق المفهوم عليه منطقيا. لكن أين الأخلاق والتقوى؟ الفقيه لا علاقة له بهذا، المهم بالنسبة له، مقياسه المنطقي، فمادام المفهوم يصدق عليه فيحق له ذلك، حتى مع حرمان 3 أشخاص مستحقين للمساعدة. وهذه أحد السبل القذرة التي يثري بسببها رجال الدين.

7- خوف الفقيه وتقواه، تسبب في مزيد من الاحتياطات الفتوائية، فتسبب في تراكم الفتوى بشكل وآخر.

أسيجة القداسة

لا يخفى على الفقيه هشاشة شرعيته الفتوائية، وضعف أدلته، لذا تدارك نفسه بأسيجة حديدية مقدسة، من خلال أحاديث وروايات تكرّس سلطته، مثل: (من اجتهد فله أجران، ومن أخطأ فله أجر)، لتعفي الفقيه عن كل مسؤولية، مهما كانت الدواعي الحقيقية لفتواه، ومهما كان حجم التداعيات المترتبة عليها، من تفرقة وتمزيق للمسلمين، وربما استباحة دماء وإقصاء وتنابذ باسم الإسلام. أو خبر شيعي: (الراد عليهم كالراد علينا، والراد علينا كحد الشرك بالله). وهو خبر ضعيف السند يختص بالقضاء، وقد استدرجه الفقهاء لحمايتهم دينيا. وهذا الحديث بالذات يمنع مساءلة الفقيه، ويكرس روح التبعية والانقياد، ويعفيه عن أي مسؤولية سواء أخطأ أم أصاب في حكمه. بينما علي بن أبي طالب يقول: (فلا تكفوا عني مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ).

كما راهن الفقيه على سذاجة الناس لتحصين موقعه الديني، فيوحي للآخرين بأن الاجتهاد هبة ولطف إلهي، والمرجعية منصب إلهي، لا تتأتى لكل شخص رغم تعدد المجتهدين. كما يراهن دائما على إيمان الناس بالتقليد كضرورة دينية لضمان صحة عمل الفرد، ومطابقة سلوكه للشريعة الإسلامية. بينما لا حقيقة تاريخية للتقليد، وهي مسألة مستحدثة، والقول بوجوب تقليد الفقيه، لم يمض عليه أكثر من مئتي عاما. وكان المفهوم الذي ينطبق على رجوع الناس للرواة والفقهاء طوال الفترة المنصرمة هو مفهوم الإتّباع أو المتابعة أو الإلتزام برأي الفقيه في مقام العمل. يسأل الراوي وتنتهي علاقته به، وبإمكانه أن يسأل غيره بنفس المسألة أو بمسألة أخرى بدون قيد أو شرط. وهذا لا يصدق عليه مفهوم التقليد الذي بات متعددا في معانيه. فكان الشخص إما أن يلتزم بمفاد الرواية، كما بالنسبة للفترة الأولى، أو يلتزم ويتابع الفقيه في رأيه. كالتزام المريض برأي الطبيب، باعتباره مختصا. أو كإلتزام صاحب الدعوى بتوصيات المحامي المتخصص في المسائل القانونية. حيث تنتهي علاقة الطبيب والمحامي بانتهاء الاستشارة. اما التقليد المعاصر فيفرض تبعية مطلقة للفقيه في سلوك الفرد، فضلا عن عباداته، مرورا بحدود حريته، يؤكد ذلك

المسائل أو الفتاوى الأولى في كتب رسائل الفقهاء. خاصة عندما يفرض الفقيه وجوب تقليد الأعمي، الذي ينحصر مصداقه فيه، ويرفض التبعيض في الاجتهاد والتقليد.

بسبب التقليد راح الفقيه يعتبر الناس "عواما"، رغم خشونة الكلمة، وفيهم علماء ومفكرون ومثقفون ومبدعون وأخصائيون، فيقول: "يجب على العوام تقليد الفقيه في الأحكام الشرعية". فالفقيه لا يتعامل مع الناس من منطق الاختصاص، ولا يسمح للمقلد أن يتعامل معه كالطبيب أو المحامي. خاصة الفقيه الشيعي الذي يعتبر نفسه نائبا للإمام المعصوم وله ما للإمام من صلاحيات تضاهي صلاحيات الرسول المنصوص عليها من السماء!!. مع أن استنباط الأحكام الشرعية صنعة ممكنة لكل من توفر على شروطها، فهي تخصص وليس هبة أو لطف وتوفيق من الله تعالى. لكنه أخضع الناس لولايته وسلطته وهيمنته. فأنا ضد التقليد الذي يستبطن قيمومة رجل الدين على الآخرين. نحن بحاجة الى متخصص في الفقه الإسلامي ولسنا بحاجة لقيّم يصادر عقولنا، ويحدد مواقفنا، ويتحكم بإرادتنا ويفرض علينا وصاياه في جميع المجالات، سواء كانت اختصاصه أم لا.

لا شك بوجود جهود فقهية تجديدية، غير أن الخوف من الخطاب الرسمي للفقهاء الذي يقمع كل إبداع، ويطيح بمستقبل كل فقيه تسول له نفسه تصحيح مسارات إستنباط الأحكام الشرعية وتصحيح مرجعياتها العقائدية. والتاريخ ليس بظنين، والأمثلة كثيرة، حتى في وقتنا الحاضر. فالخطاب الرسمي ليس عملية فقهية فقط، بل منظومة دينية، أخلاقية، عقائدية، طائفية، سياسية، وهناك مصالح ولوبيات تتحكم بها. ومن يرفع راية الإصلاح فمصيره القمع والتسقيط، وسلب شرعيته الرسمية. المؤسسات الدينية أبشع المؤسسات الاجتماعية في كل مكان.

وخلاصة ما تقدم: لا توجد سلطة وولاية شرعية للفقيه، ولا يحق له التشريع ولو بعنوان الفتوى خارج فهم النص المقدس. مهما كانت مراوغاته والتفافه على وعي الناس. فلا حقيقة وراء ذات الفتوى، سوى ما يوحي به مقامه وتصديه للإفتاء، والصورة المثالية له في عقول الناس، وقدسية رجل الدين عند العوام، ووهم اللطف الإلهي لخصوص الفقيه. خاصة الفتاوى السياسية المتهمة في دوافعها أساسا، فإنها

رأي شخصي للفقيه، ولا أدري كيف يفرض على الناس وجوب الإلتزام بها. صحيح أن الفقيه يصرح أن هذا رأيي واجتهادي، لكن الكلام حول مصدر شرعية الإلزام الذي أنهك المسلمين وشتت وحدتهم. فينبغي أعادة النظر في أولويات الشعوب حينما تتصادم فتوى الفقيه مع دستور البلاد وقوانينه. فالفقيه ليس رسولا معصوما في سلوكه وقراراته، وله حساباته الخاصة ومصالحه الشخصية والحزبية والطائفية.

إن أخطر ما قام به الفقيه تجريد الأحكام الشرعية من بعدها الروحي والأخلاقي، فركز على الشكل دون المضمون، وشغل الناس بالشكليات، فما عادت العبادات تؤثر في سلوك الناس. (يرجى الاطلاع على كتاب تحديات العنف)

النص ومثيولوجيا التراث

التراث فهم بشري، يمكن تفكيكه وتحليل مقولاته، غير أن الضرورات المرجعية للمذاهب المتصارعة نأت به عن النقد والمراجعة والتشكيك، عندما فرضت حوله أسيجة ميثولوجية، رسخته في وجدان الناس، رغم غرائبية مصادره، وأسطورية قدراته المعرفية. فكرّست الأيديولوجية منطق الاستعلاء والوصايا، بعد أن جردت التراث من تاريخيته وبشريته، وأبقت على تعاليه وقدسيته، رغم أنه ليس مصدرا للمعرفة القائمة على الدليل والبرهان دائماً، بل فهم بشري يصدر عن بنية قائمة على أسطرة الرموز الدينية، تتداخل فيها الخرافة بالوهم. فهي طبيعة سحرية، تموه الحقيقة، عبر وعي مختلف لمعناها ومعنى الحياة والموت والنجاة والسعادة. فالثقافة التراثية تخلق حالة من التناقض اللاشعوري تجاه الحداثة ومعطياتها، وتنحاز للماضي على حساب الحاضر. فلا يمكن للتراث أن يكون مصدرا للمعرفة، وهو يرتكز لمرجعيات قوامها الإيمان والتسليم. عكسا للمعرفة الحقيقية، التي يمكن الاستدلال عليها من خلال التجربة أو البرهان الرياضي، والدليل الفلسفي القائم على الاستنباط والتأمل العقلاني، بعيدا عن المتخيل الميثولوجي. وبالتالي لا معنى للحديث عن نهضة حضارية، وثمة من يكتفي بالتراث مصدرا مطلقا للمعرفة، إرتكازا لهيمنته السحرية التي تتجلى في ديمومة حضوره، وقدرته على توجيه وعي الناس بعيدا عن العقل. بل لا معنى للعقل مع وجود نص ينتمي لعقل أسطوري، كامل، معصوم. فالنص فوق العقل وفقا للوعي التراثي، سببه الإيمان بقدسية مصادره، وعدم تاريخيته. التراث في الوعي الديني مرجعية لمطلق المعارف، لا يغادره الفرد بفعل ما اسميته سابقا بـ"اليقين السلبي". فهو يلجأ للطبيب بعد يأسه من جدوى الدعاء والتوسل، لكنه لا يعترف بدوره وقيمة معرفته بشكل مستقل. فالدواء والطبيب مجرد وسائل للشفاء، الذي تم بواسطة قوى خارقة للطبيعة البشرية. هذا التناقض المروع لدى العقل المسلم مبعث قلق حضاري، يثبّط عزيمة البحث والتقصي العلمي، ويحد من آفاق التنمية. خاصة ونحن نعيش عصر العلم، وتطور مصادر المعرفة. فيجب تحطيم الأسيجة القدسية وأنسنة الرموز الدينية والتاريخية، من خلال

نقد ذات اللامفكر فيه، والتعرف على مصادره وطرق تأثيرها. فاللامعقول وعي متأخر للذات، يترعرع داخل بيئة ثقافية، وخطاب يعمق الإيمان به. فتحرير الخطاب تحرير للوعي. ونقد النصوص نقد للمهيمن الثقافي. ولا يخفى أن قوله تعالى: (قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ) لا يلغي القوانين بل يؤكدها، لذا كلا من المؤمن والكافر يغرق ما لم يجيد السباحة أو يتوفر له سبب لنجاته.

فالرهان على التراث مصدر لمطلق المعرفة رهان خاسر، وهذا ما حصل لجهود أسلمة العلوم الإنسانية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجهود باقي المفكرين المسلمين). لأن ما أرادوا أسلمتها هي علوم تنتسب لحضارة أخرى، وثقافة مختلفة، وفلسفة مغايره في مرتكزاتها وفهمها لدور الدين والإنسان في الحياة. فكيف يمكن أسلمتها وفقا لمبادئ فلسفية تقوم على مركزية الله في الوجود، ولا سلطة للإنسان فوق سلطته، وتنحصر مصادر التشريع بالكتاب والسنة؟ بينما يقوم الفكر الغربي على مركزية الإنسان، ومسؤوليته عن حاضره ومستقبله، فالسلطة تستمد شرعيتها من الشعب، ولا رصيد للدين ضمن مصادر المعرفة، وتنحصر بالعقل والبرهان والتجربة والدليل الرياضي والاستدلال الفلسفي. فالفهم الخاطئ للدين أحد أسباب الأزمات الحضارية المستعصية. فهو محترم ومقدس في حدود دائرته واهتمامه. فلا يكون بديلا للعلم، ولا يمكن للنص المقدس أن يعطل القدرات البشرية، وهو يراهن على الإنسان في خلافة واستخلاف الأرض. للدين وظائفه في بناء الروح الإنسانية الفاعلة، من خلال ثقافة تكتسب فيها التضحيات معانٍ جليلة، وتعمل التقوى على تقويم سلوك الإنسان، والحد من جشعه. فالقانون غير قادر دائما على مراقبة الإنسان، لكن الدين يخلق وازعا داخليا، ما لم يلتف الفرد على قيمه بفتاوى فقهية. كما أن الدين احتضن الإنسان قديما وما يزال، حتى يكتشف قدراته، ويعي دوره ومسوؤلياته في الحياة.

إن الهاجس الذي يدفع باتجاه دراسة الخطاب تاريخيا، هو كشف حقيقته ومصداقيته، وفضح ألاعيبه وخداعه وأدواته، وطبيعة النصوص التي يرتكز لها. فالخطاب التراثي خطاب مؤثر، يستمد صدقيته من وعي الفرد وعقله الجمعي المتأثر

بطقوسه ومخياله الميثيولوجي. فهو يخشى النقد والمراجعة ويلوذ باللامعقول والأوهام العقيدية والمعرفية. فاقتحام أسوار العقل التراثي، ومرجعياته، وتفكيك خطابه، وتحليل مقولاته ضرورة للحد من توسع سلطة التراث على حساب العقل والمعرفة الحقيقية. فالتراث، بما فيه التراث الديني، بكل نصوصه وروایاته وفتاواه لا تشكل مصدرا معرفيا حقيقيا، لأنها نصوص تاريخية، وفهم بشري، بل حتى النص المقدس ليس مطلقا دائما في أحكامه، وما يقدمه من معارف علمية وغيرها، ففي سياق هدفه التوحيدي، غير أن العقل المسلم، يوظفها بعيدا عن موضوعها، ويبقى في دوامة الدفاع والتبرير، والبحث عن مؤيدات علمية. وهذا نوع من الاحباط سببه رثاثة الوعي، وعدم قدرته على فهم النص المقدس ضمن سياقاته التاريخية. فالاطاحة بأسيجة القداسة ستنقذ الدين من براثن الفهم المبتسر. وعودة العقل لأحضان المعرفة، كل ضمن اختصاصه. فموضوع القرآن والمعرفة الدينية، خصوص العقيدة والشريعة، وعقيدته بسيطة واضحة، لولا الفهم التراثي. وأحكامه مرهونة لفعلية موضوعاتها. من هنا أجد الاهتمام بتاريخ الحكم الشرعي ودراسة فلسفته ضرورة ماسة، لمعرفة مدى فعليته. لكنها جناية الفقهاء حينما هيمنت فتاواهم على حياة الإنسان فأطفأت روح الإبداع والتطور.

حضور النص

إن الفهم التراثي فهم مؤسس على نصوص وروايات، بغض النظر عن صحة صدورها، فتلعب دورا خطيرا في تشكيل العقل وتوجيه الوعي، بما فيها الروايات الموضوعة والمختلقة. وهذا ما يهمنا. فصدقية الرواية وفق المنطق التراثي بقوة حضورها وتأثيرها لا بصحة صدورها. وقد لا يجازف الباحث عندما يعتقد أن تاريخ المسلمين نسق روائي، أكثره مختلق، لا يتوفر على شروط صحته. لذا قمت بتصنيف الروايات تصنيفا مغايرا، خلافا لما هو متعارف، الذي يستبعد كل نص يتقاطع مع توجهاته الدينية والسياسية، ويقبل الموضوع والمختلق حينما ينسجم معها، وهو منهج متحيز، خطير في تداعياته وآثاره. فالتصنيف الذي أعمل عليه خلال نقد النص والحفر في أعماقه إركيولوجيا، هو قسمة الروايات قسمة ثنائية: إما صحيحة، يمكن الجزم بصحة صدورها. اي الرواية التي تورث العلم واليقين، ولها كاشفية تامة على مضمونها. أو محتملة الصدور، بعد استبعاد ما نجزم بعدم صدورها يقيناً. فالرواية الضعيفة وفقا لهذا التصنيف محتملة الصدور، ما دامت مؤثرة. فندرسها من حيث تأثيرها وتداعياتها. فتارة يكون تهميش بعض الروايات الضعيفة رغم قوة تأثيرها تسترا على ما هو أخطر، خاصة في مجال العقيدة. فاستحضارها لنقدها ودراستها يعد أمرا أساساً لمعرفة آليات الخطاب الديني والتراثي. ومن هذا المنطلق صرت لا أنفي أية رواية ساهمت في بناء المنظومة الفكرية لعقائد وأفكار المذاهب والفِرق الإسلامية. فربما تكون قد صدرت فعلا. فثمة منهج يقصي صحة صدور بعض الروايات تنزيها للرموز الدينية الكبرى، بحجة أنها تتنافى مع مبانيهم وقيمهم. وهذا منهج خاطئ، حيث تنعدم السبل اليوم للتأكد من صحة أو عدم صحة الروايات، بل حتى مناهج التوثيق تشكو إشكاليات تطيح بمصداقيتها، في أول تحدٍ علمي. فمرد تضعيف بعض الروايات لمرجعية مؤثثة ميثيولوجيا، تعتمد تنزيه الذات حدَ العصمة وإقصاء الآخر، حدَ التكفير والردة. فحينما نحتمل صدور الرواية الضعيفة، بعيدا عن منطق التنزيه الميثيولجي، سنكتشف صدقية المقولات التي ترتكز لها بنية الخطاب. وليس في هذا إدانة لأحد، فربما نكتشف من خلال

الروايات رأي قائلها، فلماذا نكرّس منطق التبرير والتفسير ولا نقول الأشياء صراحة. نحن بصدد نهضة حضارية، والدين يشكل مقوما ذاتيا لثقافتنا، ويفرض علينا النص الديني، الأوسع من الآية والرواية بما يشمل فتاوى الفقهاء وتفاسير القرآن، يفرض علينا محدداته. تارة يقمعنا، وأخرى يضطهدنا. فيبغي تكشيف التراث، والتنقيب في داخله، لفضح أنساقه المضمرة، والمقولات التي ترتكز إليها بنيته، والتعرف على نقاط ضعفه ومخاتلاته، وطريقته في تزوير الوعي. يجب الخروج من دوامة التراث، واجترار الماضي، فلا مستقبل لأمة لا تبني تاريخها بنفسها. وهذا مرتهن لتلاشي روح العبودية القابعة في أعماقنا، وقدرتنا على استعادة ثقتنا بأنفسنا. الغريب أن الناس يهربون من الشكوك وتحديات الأسئلة إلى المبالغة في تقديس رموزهم وتاريخهم. ويقدّمون الخرافة واللامعقول على منطق العقل وآفاق المعرفة. ويحاربون الحقيقة من وحي أوهامهم وأساطيرهم. إنها محنة الوعي التي تلازمنا، وما زالت تطاردنا. المسلم يخشى عقله وحريته، ويتشبث بعقول تاريخية ليتحلل من مسؤولياته، ويقبل منطق الوصايا دون إرادته. فمنهجه قائم على تقديس تلك العقول، وتعميق روح التبعية والانقياد في أعماقه، فيكتفي بالتأويل والتبرير دون النقد والمراجعة. بهذا الشكل فقط تستقر النفوس المهزومة التي أدمنت جميع أنواع العبوديات. أنها محنة العقل التراثي، ورثاثة الوعي.

إن المنهج العلمي يتطلب تجردا كاملا للوصول إلى نتائج مطابقة للواقع، نحن بصدد معرفة الحقائق والبحث عن حلول تنهض بواقعنا، والتراث ما زال يؤثّر، بل هو النموذج التي تطمح المذاهب الإسلامية لاستعادته. لذا لا استبعد أي رواية تحت ضغط أية مرجعية، خاصة حينما تكون ميثولوجية، يتباهى بها المخيال الشعبي. فتيارات الغلو التي تغزو مجتمعاتنا: الوهابية / السنة .. الغلاة / الشيعة، ينطلق فهمها من نصوص وروايات تاريخية – تراثية، غير أن منطق الاعتدال يسعى لتبرئة المصادر التي تنتمي لها النصوص التراثية التفسيرية، للحفاظ على قدسيتها. وهذه حلول قاصرة لم تُجدِ نفعا منذ مئات السنين. وينبغي التنقيب في عقل المصدر، بعد استبعاد قدسيته، والكشف عن متبنياته، خاصة ما يتستر عليها، أو يسعى الخطاب التراثي لتمريره

سرا. لتأتي المقاربات متوافقة مع الحقيقة. القداسة تفرض علينا أحكامها المسبقة فلا ننجو من فخ التقليد والحلول القاصرة، بينما التحرر من قيودها يفتح لنا أفق التحري الموضوعي في مرجعياته، لنكشف عن بشريتها، وتاريخيتها، ومدى تأثرها برغباتها، السياسية والطائفية. هكذا يجب أن نؤسس لنهضة حقيقية، وليس بمناهج ارتدادية تتكفئ بنا للماضي، وتقطعنا عن حاضرنا ومسقبلنا. مطلق التراث هو نتاج ظرفه الزماني والمكاني، ومحكوم لمختلف المؤثرات الدينية والسياسية والطائفية، فكيف يمكنه معالجة واقع لا يعرف عنه شيئا؟. ولماذا لا نفكر نحن بضروراتنا، ونستفيد من فهمنا ومعطيات العلوم على جميع المستويات؟. الاحتكام المطلق للتراث بات تحدٍ خطير. فتجد بعضهم يعالج تخلفه بتخلف أكبر حينما يفرض لرجل الدين والسياسة ولاية وقيمومة عليه، وعلى إرادته وحريته. فهذه ليست معالجة بل تخلفا مروعا. فينبغي وضع معيار للتطور، فتكريس قيمومة رجل الدين مصادرة لحرية الفرد، وقمع إبداعاته، فبموجب أي مبدأ يصدق أنه منهج متطور حضاريا؟. سلب إرادة الإنسان ومصادرة حقه في القرارات المصيرية انتكاسة وليس تطورا. للأسف باتت المجتمعات محكومة لمنطق آخر، وتراثنا قائم على التنابذ والكراهية والحقد وروح الثأر. ويكفي ما نقرأ ونسمع من تراشق واتهامات بين أتباع المذاهب. ثقافة قائمة على تكريس روح العبودية والتسليم لأوهام صنعها الخطاب التراثي، فباتت مقدسة، يحرم مقاربتها نقديا.

ثمة حادثة تاريخية تبدو بسيطة، لكنها تضفي وعيا كبيرا على مرجعيتنا العقائدية والفكرية. لقد ذكرت معاجم الرجال وكتب التاريخ الشيعية، أن "عبد الله بن يعفور" وهو شخصية فكرية كبيرة، من أصحاب الإمام جعفر بن محمد الصادق (وفاته 149هـ). يُعد رمز الاعتدال العقائدي الشيعي، وهو الملهم لفرقة اليعفورية التي ظهرت بعد وفاته، لكنها أُجهضت من قبل بعض الشيعة. فيوما كان هذا الرجل عند الإمام الصادق، وكان معهم "المعلى بن خنيس" رجل الغلو بامتياز، وهو أيضا من مقربي الإمام الصادق. فنشب جدل بين الرجلين حول مكانة الإمام، حيث يذهب الأخير إلى أسطرة الإمام وتجريده من بشريته، وعبد الله بن يعفور ينفي

عنه ذلك، ويتعامل معه وفقا لمنطق السمو البشري، من خلال علمه وتقواه وأخلاقه. والصادق يصغي لحديثهما، غير أنه مال في نهاية المطاف لابن يعفور ضد المعلى بن خنيس بعد ارتفاع سخونة الجدل بين الرجلين!!. وهذا بحد ذاته موقف إيجابي ظاهرا، يمكن من خلاله معرفة موقف الصادق من الغلاة وأفكارهم. لكن هل هذا الموقف يكفي لإقصاء جميع روايات الغلو الشيعي؟؟.

سؤال على قدر كبير من الحرج حينما نسأل: كيف يتخذ الصادق المعلى بن خنيس وغيره من الغلاة كمحمد بن عمير ومحمد بن سنان وآخرين، أصحابا له؟ وكيف يتناهى لسمعه روايات الغلو ويسكت عليها؟ وكيف نفسّر هذا الموقف؟ يكفي علامة الاستفهام مبررا لعدم استبعاد رواياتهم، للتعرف على الطريقة التي يفكر بها الصادق إمام المذهب الجعفري. ثم لماذا سكت حتى نشب بينهما جدل شرس؟ وبماذا كان يفكر وهو يصغي لهما؟. ربما الإمام الصادق يرفض التفكير المغالي، لكن للسكوت دلالاته. فتارة إشارة تصدر عن الرمز الديني أو الاجتماعي تفسر مثيولوجيا، وتربط المتلقي بعالم الغيب، ومقام الإلوهية.

واكبت نشوء بعض العقائد الشيعية المغالية، المبتدعة، منذ أكثر من ثلاثين عاما، ورأيت منهم عجبا. وعرفت عن قرب عقائدهم. فكانوا غلاة بامتياز، يقدسون شيوخهم، وينسبون لهم الكرامات، وعلم الغيب، والاتصال المباشر بالمهدي المنتظر. فكان أحدهم يجزم أن شيخه يعلم الغيب من خلال تجربة شخصية. وكان دليله بسيطا ساذجا جدا مستوحى من لغة الجسد وقوة تأثيرها في الأجواء الروحانية العالية. كان الشيخ دجالا، يحفظ روايات بغزارة، ويجيد لغة الجسد وقوة تأثيرها، فيترك أصحابه يجتمعون مطرقين من حوله، يرقبون حركاته وسكناته، فيسود المكان جو روحاني، ترق فيه المشاعر، وتطوف في مديات قصية، فيبدو الوهم حقيقة، والإشارة لغة، وكل شي يفسر تفسيرا غيبيا. يقول هذا الشخص كنت مأخوذا ببهاء طلعته، ووقاره وهيبة قدسيته، ففاجأني بنظرة خاصة حينما علم ما في قلبي!!!. فيبدو كان الشيخ يفاجئ بعض أصحابه بنظرة ذات مغزى، تصحبها ابتسامة معبرة، ثم يعود ليطرق، ليتركه يعيش لحظة الوهم اللذيذ. وهذه حادثه

بسيطة لكنها درس عميق، وهذا ما أخشاه وأنا بصدد قراءة نقدية للتراث. كان هذا الرجل يختلي بين فترة وأخرى بأحد أصحابه، ويسره: "الإمام المهدي المنتظر يخصك بالسلام من خلال رسالة خاصة"، فتأخذ المتلقي نوبة بكاء وفرح، ثم ينكب يقبّل شيخه، ويتفانى في خدمته، دون أن يسأل نفسه لماذا لم يُرسل له المهدي بعض المال وهو يعيش وضعا ماديا مزريا، والمهدي يملك خزائن الأرض وفقا للميثيولوجية الشيعية؟ ولماذا شيخه مرفّه، منعّم في حياته؟ وهو يعيش فقرا موجعا. لكنها رثاثة الوعي، وسحر التراث بنصوصه الغرائبية، تقمع الأسئلة والشكوك.

يجب كشف المستور وفضح كل شي، والكف عن قداسات مثيولوجية يكتظ بها الخيال الشعبي، التي لم نجن منها سوى التخلف والتراجع. فتدفق روايات الغلو، عبر مقرّبي أئمة الشيعة يفرض علينا التأني في نفيها، فثمة قرائن حالية مفقودة. فما حدث في مناظرة ابن يعفور مع المعلى بن خنيس بحضور الإمام جعفر بن محمد الصادق، ربما يوجد مثله كثير، وبحساب الاحتمالات، قد نصل إلى نتائج مغايرة. فإذا ثبت موافقة الأئمة لما يقال عنهم من غلو، فهذا يعني أن تأسيس البنى الخرافية والغرائبية في الفكر العقائدي الشيعي، كانت مقصودة، ينبغي البحث عن دوافعها، وإطفاء فاعليتها. لا شك أن زاوية النظر تتحكم بنتائج البحث، غير أن التجرد والموضوعية ومحاكمة التراث بمنطق العقل، يفضي إلى مقاربات واقعية. وهذا ما نحتاجه لنتجاوز محنة التراث في مسيرتنا الحضارية

ليس المقصود هنا بالإمام الصادق سوى مثال يتكرر مع باقي الرموز الدينية، وإلا فلا أحد يشك بجلالته وورعه وتقواه وعلمه ومكانته، وهذا ما اتفقت عليه المذاهب وتراجم الرجال، وليس الأمر يخص الشيعة دون غيرهم، بل أن السنة أدهى حينما يقمعون الناس بفقه سلطاني يكرس الاستبداد والتبعية، ويفرضون على الشعوب قداسات مزيفه، رغم إدانتها بالفسق والفجور، ويحرمون الخروج عليها. فالمعضلة معضلة التراث وسلطته، يجب الخروج من التقليد إلى الاجتهاد، من التبعية إلى المعرفة، من الاستسلام إلى الاستدلال، من التلقين إلى النقد.

وبالتالي، تحري خطاب التراث وتجريده من مثيولوجيته، هو تحرٍ للنص ومدى

حقيقته. خاصة الروايات المحتملة، وهذا ما يهمنا، فثمة حقائق تراثية لا صدقية لها خارج النص، والخطاب التراثي المؤدلج، فكيف استطاع النص فرض حقيقته ومحدداته، وكيف راح يتحكم بوعي الناس ويعيد تشكيل عقولهم وفقا لمرجعياته العقيدية والفكرية؟. فدراسة التراث من هذه الناحية دراسة للنص واكتشاف حقيقته، والحد من سلطته وتداعياته. فالنص التراثي ليس نصا عاديا، بل أسطوريا، يحمل شحنة قدسية ورمزية عالية، هي خليط من الحنين للماضي (النوستالجيا)، وقدسية الرموز التاريخية، وإيحاءات السرد، وقوة تأثيرها، وطبيعة الإخبارات الغرائبية أو التي تنتمي للمقدس فتقمع النقد والسؤال.

إن العقل التراثي لا يفهم الواقع إلا من خلال التراث رغم تاريخيته واختلاف ظروفه، فيكون فهما مبتسرا دائما. وحينما يستعيد الماضي يبحث له عن شروط موضوعية تستوعبه، قد تضطره لتكفير الناس ورميهم بالردة والانحراف. فمَن يتمثل دور صحابة الرسول، ويعيش تجربتهم بكامل مشاعره وأحاسيسه، ويطمح في ممارسة ذات الدور، عندما يستشهد في سبيل الله، ويحظى بذات المقام في الدار الآخرة، لا يجد سوى التكفير والردة تسمح له بالجهاد والقتال بفهمه القاصر. وهذا ما حصل لداعش، فبعضهم وربما أغلبهم يتمنى دور الصحابة، فألقى بنفسه في لهوات الموت، وينسى اختلاف الظروف، ومناسبات الحكم والموضوع. فأراق دماء بريئة بسبب رثاثة الوعي، وعدم قدرة العقل التراثي على تشخيص الواقع، وشروط فعلية الحكم الشرعي.

التراث تراكم بشري، ينفع في دراسة العقل ومراحل تطوره تاريخيا، وهو نتاج محترم، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وليس له أي سلطة معرفية، ولا يصلح أن يكون مصدرا معرفيا إلا بحدود.

النص والتاريخ

التاريخ: هو حركة الإنسان في الواقع، وصراع الأضداد حول الشرعية والحقيقة والمصالح الاستراتيجية، التي وظّفت لها مختلف القدرات، بضمنها النص المقدس، الذي كان الأساس في صناعة التاريخ السياسي للمسلمين. فالنص، مطلق النص أداة لدراسة التطورات التاريخية والفكرية. ولقد بات للروايات الموضوعة قيمة توثيقية لدراسة مسارات الفكر السياسي والعقيدي للمسلمين، وتطورهما تاريخيا. ومقياس لوعيهم دينيا وفكريا وسياسيا. جدير بالذكر أن الموقف السياسي بعد وفاة الرسول لم يتأسس على أية وثيقة دينية، آية أو رواية صحيحة، بل أن الفكر السياسي والعقيدي المنبثق عنه، تأسسا على موقف سياسي. وكان أحد أسباب التطور الفكري. بل أن الفكر الإسلامي انشغل بالموقف السياسي لعدة قرون، فكان المنجز الفكري والعقائدي تأصيلا للموقف السياسي وشرعنته، وليس العكس. من هنا تفهم القيمة العلمية والمعرفية للروايات التي يتبارى بها المسلمون، شيعة وسنة. فجميع ما صدر منها هي نصوص ما بعد الوقوع.

وقد لعبت مدونات التأسيس، أو النصوص المؤسسة دور البطل في صناعة التاريخ الإسلامي. وكانت المرجعية الفكرية الأساس للنشاط الحضاري عبر القرون الأولى. وأيضا كان لها دور في تراجعه، عندما أُسيء فهم الدين ومقاصده وغاياته، وعدم مراعاة تاريخية النص، وشروط فعليته. وفي مجال السياسة كان النص الأخطر بين العوامل المؤثرة فيها. ومن يروم قراءة التطور الفكري والعقيدي والسياسي للمسلمين عبر القرون الأولى، يمكنه ذلك من خلال متابعة النصوص وتاريخ ظهورها. فالروايات كانت تلبّي مختلف الضرورات، وفقا لمصالح شخصية وسياسية وعقيدية. وكانت بوصلة الوعي السياسي. وقد واكب النص جميع التطورات وعلى أكثر من صعيد، فدراسة الرواية بشكل عام يكشف عن مراحل التطور الفكري والعقائدي والسياسي لتاريخ المسلمين. خاصة أن الفكر السياسي، فكر اجتهادي، فرضته ضرورات السياسة. وقد استأثرت الروايات الموضوعة بالدور الأهم، تأسيساً واستمراراً، ولا علاقة لها بالدين، سوى المبادئ العامة، والقيم التي لا دليل على

وجود الإلتزام بها من قبل خلفاء المسلمين. أي أن القضايا التي شرعتها وفرضتها الروايات لا دليل على صحتها وصدورها، وليس لها جذر قرآني صريح، سوى تأويلات لبعض الآيات. فيمكن من خلال خارطة صدور النصوص التعرّف على الخط البياني للتطور الفكري والعقيدي، والكشف عن جميع الضرورات السياسية والعقيدية التي دفعت لوضع الروايات والكذب على رسول الله بطريقة لبقة أخفت كذبها وتدليسها. فعلاقة النص بالتاريخ علاقة جدلية، فكما أثر النص بالتاريخ، كذلك حفز التاريخ وضروراته على صدور النص وانتشاره لمختلف الدواعي، خاصة في خضم الصراع حول شرعية السلطة، والتنافس الحاد على احتكار الحقيقة. حيث قوة تأثير الروايات في وجدان المسلمين باعتبارها أقصر طرق النجاة، مما يفرض تقديسها والإذعان لها.

مما تقدم يتضح أهمية دراسة النص باعتباره محركا للتاريخ والأحداث الكبرى، وكان وراء مختلف التطورات، فينبغي لنا كشف الحقائق كي لا نتهاون في نقد النصوص التي ما زال المسلمون يتشبثون بها رغم كل تداعياتها التاريخية. وهنا نلقي نظرة على مفاصل النصوص وتأثيراتها عبر تاريخ المسلمين، وسأصطلح على ما عدا الصحيح منها بالروايات المحتملة. وهي كل رواية لا يمكن الجزم بصحة صدورها أو نفيها، كي لا نتهم أية رواية بالكذب والوضع، خاصة عندما يكون الراوي ثقة، سواء كان صحابيا أم غيره. فاحتمال الصدور يشمل بإطلاقه الروايات الموضوعة، وكل نص لا يمكن الجزم بكذبه وعدم صدوره. فيبقى محتمل الصدور. إضافة إلى الروايات المظنونة، والمشكوكة، والمحتملة، وفقا للتصنيف المنطقي.

الإسلام السياسي

لقد دشنت الدعوة المحمدية بعد وفاة الرسول مرحلة الإسلام السياسي. فانتهت بذلك حقبة التنزيل لتبدأ مرحلة التأويل. الإسلام ولد دينيا، وانتهى سياسيا. يظهر هذا جليا من خلال التوظيف الدلالي للآيات لصالح الموقف السياسي، وترسيخ السلطة، ومرجعياتها الفكرية والعقائدية. فتعددت دلالاته تبعا لزاوية النظر، حتى بات من السهل متابعة حركة أهل البيت وشرعيتهم ومراحل حياتهم السياسية، حينما تنظر للقرآن من زاوية عقائدية شيعية، خاصة الرؤية المغالية التي لا تسمح بأي شريك للكتاب ما عداهم. والتراث الشيعي زاخر بالتفسير الأثري للقرآن، الذي يخص أهل البيت بمصداقية جميع الآيات. كما ستقرأ تأويلا حركيا، ثوريا، لا يفهم سوى العنف والإرهاب طريقا، عندما تتدبر آيات الكتاب بمنظار الحركات الإسلامية، خاصة التكفيرية، المتطرفة. وأيضا تضعك الرؤية السنية في مدار معتقداتها السياسية، وشروطها التي أسست لها منذ بداية سلطة المسلمين، ووجوب طاعة أولي الأمر طاعة عمياء، وإقصاء مختلف المعارضة. وهكذا الاتجاهات الأخرى. فالتجرد في فهم وتفسير القرآن بات بعرف المذاهب الإسلامية تجاوزا على حرمته، ومخالفة صريحة لنبي الإسلام. فكل التفاسير متحيزة، وقد أسقطت قناعتها السياسية والعقيدية بلا تريث وخشية من الله تعالى. وبات الدين مورد استقطاب، كل يسعى لاحتكار الحقيقة والشرعية دون خصومة. ومزقوا الأمة الإسلامية شيعاً، فصدق عليهم قوله تعالى: (إِنّ الّذِينَ فَرّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللّهِ). الكل انغمس في لعبة تقطيع أوصال المسلمين، ولا يمكن لأي منهم تبرئة ساحته، مهما بالغ في احتكاره الحقيقة دون غيره.

وبالتالي انتهت بوفاة الرسول مرحلة الإسلام الديني لتحل محلها مرحلة الإسلام السياسي، ولا يمكن اعادة الاعتبار للدين إلا برؤية نقدية، تتوغل في أعماق المقدس، بحثا عن تاريخيته، كي نتمكن كحد أدنى تعطيل مرجعيات الزيف الديني والمذهبي الذي استباح دماء الناس، ونهب ثرواتهم، وعمق فيهم روح الإتكال

والتبعية والانقياد، والتخلف المرير. وقد مر الإسلام السياسي بمراحل، بدأت سلمية لتنتهي مرحلة الخلافة الأولى بدموية قادها صحابة رسول الله، فكان جميع القتلى من الصحابة والتابعين. ثم مرحلة الاستبداد السياسي، المؤطر دينيا. وهي مراحل عدة، يهمنا المقطع التاريخي الأول منها. وفي جميع المراحل تجد النص / الروايات دليلهم، وقد تطورت بعض النصوص تاريخيا تبعا لتطور الحالة السياسية، فصار النص الأول يواكب حركة التطور السياسي – الديني عبر نصوص جديدة تنتمي له في مضامنها، وتتفرع على أحكامه وقراراته. ونظرب بعض الأمثلة تؤكد تطور النص تاريخيا.

رواية : الخلافة في قريش

لقد دشن الإسلام السياسي مرحلته بصراع لم يحسم إلا بنص / رواية لصالح المهاجرين وقريش ضد الأنصار، حينما قلب حديث "الخلافة في قريش" موازين القوى. فقد روى أبو بكر رواية عن النبي، لا نعرف ماهي مناسبة الحديث عنها، وما هي القرائن الحالية والمقامية التي رافقتها. وقد أكدت في أكثر من مناسبة، عدم إمكانية صدور هذه الرواية التي تحمل الرسول مسؤولية استناد السلطة لقريش دون باقي الصحابة، بما فيهم طاقات كفوءة، طالما اعتمد عليها في انجاز مشاريعه الدعوية والقتالية. لكن رغم ذلك تبقى الرواية ضمن الروايات المحتملة، وفقا للتصنيف الذي ذكرته.

ليس المهم صدور الرواية، لكن ما يهمنا معرفة آثارها وتداعياتها، وكيف طورت الرؤية السياسية، وهنا نكتفي ببعضها، مثالا لبيان علاقة النص بالتاريخ، وكيفية مواكبته للأحداث والضرورات السياسي والعقيدية.

- تعتبر رواية " الخلافة في قريش"، بجميع صيغها، أول تأسيس للفكر السياسي الإسلامي بعد وفاة الرسول، سواء صدرت فعلا عنه أم لا، فهي رواية محتملة الصدور لكن وقعها كان كبيرا. وهذا ما نريد بيانه، لمعرفة حجم تداعيات الروايات الموضوعة، سياسيا وفكريا وعقيديا. فهذه الرواية هي التي حسمت موضوع الخلافة، باعتبارها رواية نبوية مقدسة، ولها سلطة التشريع والبت في القضايا الخلافية. فالرواية كانت انعطافة حقيقية، أخرجت الإسلام من طوره الديني إلى طوره السياسي، ورسخت الوعي السياسي للدين . ولم يعارضها أي نص (آية أو رواية). فصدى الرواية وهي تحسم الموقف يكشف عن وجود فراغ تشريعي، فضح جميع ما صدر من نصوص لاحقا تريد شرعنة الخلافة أو الإمامة لطرف دون آخر، رغم حاجة جميع الأطراف آنذاك لوثيقة ترجح أحدهما.

- تعتبر هذه الرواية الأساس الشرعي لشرط القريشية في الخلافة، وفقا للفقه السياسي السني، الذي أدرجها ضمن الأحكام السلطانية. فكرست الرواية نخبوية السلطة في دائرة ضيقة، وضاعت في ظلها قيم الكفاءة. فالشرط القبلي تقدم على

كل شرط عقلائي يفترض توفره في المتصدي للحكم. وهكذا عندما حصر الشيعة الخلافة بأهل البيت وفقا لهذه الرواية بالذات، فلم يتغير شيء وبقي شرط القريشية هو المبدأ الأول في الفكر السياسي للمسلمين، فأهل البيت جزء من قريش. فيصدق أن النظام السياسي للمسلمين نظام ثيوقراطي، عنصري، مهما حاولت الأدلة تبرير نخبوية الخلافة أو الإمامة، ومهما سعت لتقديسها وأسطرتها. ولم يتغير أي شيء بظهور روايات فيما بعد راحت تشرعن الخلافة والإمامة. فنظام المسلمين نظام قبلي، يؤمن بقريش عنصرا بشريا متعاليا مؤهلا للسلطة دون غيره. لذا لم يناقش أحد مبدأ السلطة خلال الخلافة، وكانت المفاوضات أحيانا حول شروط الحكم وأولوياته.

- إن النخبوية التي أسست لها هذه الرواية تبرر استبداد الحاكم وإطلاق صلاحيته، لأنه استمد سلطته من طريقين، شموله بهذه الرواية، والبيعة أو التعيين. وهذا نظام يواكب التطور الحضاري، ونظرة العالم لحقوق الإنسان. فالدم والقومية ليست من قيم التفاضل قرآنيا، بل إن أكرمكم عند الله أتقاكم. وأضيف: وأفضلكم في السلطة أكفأكم، والثاني مبدأ عقلي وأخلاقي. فلماذا لا تشمل السلطة الأكفاء من صحابته، من غير القريشيين؟.

- كرّست هذه الرواية الحس القبلي، بل وفضحت أصالته في الشخصية العربية رغم إسلامها، فالرواية لا يمكن لها المرور لو لا وجود أرضية تتقبل زعامة قريش، وهو حس شائع آنذاك، وكان الخلاف حول إمكانية تزعم الأنصار لقيادة جماعة المسلمين، غير أن سطوة قريش هيأت الأجواء لاحتكار السلطة. وهذا يؤكد تجذر الحس القبلي، خاصة حينما لا يتقاطع مع الدين. ويبقى السؤال عن مدى نجاح الدين في تحرير الإنسان من قيمه القبلية الموروثة؟.

- جسّدت هذه الرواية سلطة النص المقدس، وقدرته على حسم الأمور، وهذا مكمن خطر الروايات التي تتطلب مزيدا من النقد والتدقيق في كل رواية ينصاع لها المسلمون، بدوافع دينية أو عقيدية أو سياسية. فالمتلقي يفهم من الرواية قول الرسول الواجب طاعته، ولا يهتم كثيرا للسند، ومدى صحة الرواية. لذا تؤكد الروايات الموضوعة نسبتها للنبي لتتجاوز محنة السند والتوثيق. بمعنى آخر أنها تلوذ باسم النبي

لتمرير مضمون الخبر. فمصدر الخبر هو الذي لعب دور التأسيس والحسم. لذا ينبغي دراسة المتن بعيدا عن خدعة المصدر، فالكذّاب لا يهمه على مَن يكذب. وبالتالي فهذه الرواية أسست المبدأ الأول في النظام السياسي للمسلمين، وفق قيم قبلية بعيدا عن الدين وقيمه الإنسانية، ثم راح يتطور تاريخيا وفقا لحاجات سياسية وطائفية.

التطور التاريخي للنص

لم يتوقف الأمر على رواية (الخلافة في قريش)، لترسيخ الملازمة بين قريش والسلطة، بحيث تبدو نظرية السلطة في فكر المسلمين نظرية ثيوقراطية من صميم الدين، فلا فرق في ذلك بين السنة والشيعة، سوى التخصيص في الدائرة الأصغر، لكنهما لا يختلفان حول قريشية السلطة. فشجعت هذه الرواية على صدور روايات أخرى لصالح قريش وسلطتها، كرواية (الأئمة أو الخلفاء أو الأمراء 12 كلهم من قريش)، وقد مر فصلت الحديث حول عدم صحة صدورها، وهي رواية موضوعة لكنها تبقى محتملة. فإذا كان دور الرواية الأولى تأسيسيا فإن دور هذه الرواية شرعنة سلطة قريش على امتداد 12 خليفة. اي ستة أجيال وهو أقصى مدى للحياة كان العرب يتصورونه. فمضمون النص الأول (سلطة قريش) طور نفسه ليواكب تطورات التاريخ، فكانت الرواية الثانية. فهذه الرواية متولده من الرواية الأولى لتعكس تطور الفكر السياسي تاريخيا.

ثم جاء دور تحصين سلطة قريش من خلال نصوص هي الأخرى لا يوجد دليل على صحة صدورها، سوى روايات آحاد، ظهرت بعد الخلافة الراشدة. والدليل على وضعها عدم الاستشهاد بها رغم حاجة الخلفاء لها في جميع مفاصل السلطة، ففي كل مرحلة من مراحل الخلافة ثمة أزمة شرعية تمر بها الخلافة الإسلامية، سببها عدم وجود نص يحسم النزاع، فهذه الروايات لو كانت صحيحة الصدور عن النبي، وكانت مشهورة بين الصحابة لاستشهدوا بها، وهي "روايات ظل" للروايات التأسيس، فيصدق عليها التطور التاريخي للنص. كحديث العشرة المبشرة بالجنة. الذي يمضي بشكل غير مباشر جميع سلوك هذه المجموعة، ويعتبره مقياسا للحق، الذي هو أساس ممارسة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي في مراحله الأولى. وحاله كسابقه بالوضع، وكلا الحديثين بصدد منح قريش حصانة، تحرّم منافستهم سياسيا، وتمنع محاسبتهم سلوكيا. فهم فوق النقد والمحاسبة. ورواية: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة). وأيضا: (إني لا أدري ما قدر بقائي

فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر).

ثم جاءت رواية الحصانة الذاتية للخلافة والسلطة، وهي أيضا من روايات الظل للنصوص التأسيسية: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة).. (اسمع وأطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك). وهناك روايات أخرى كثيرة راحت تكرس سلطة قريش بل حتى سلطة بني أمية، وجميعها ظهر في عهد الدولة الأموية، وانتقال الخلافة ليزيد وراثة، في عدول خطير عن مبدأ الشورى، رغم شكليته، فلم تشهد الشورى حضورا حقيقيا في قرارات تنصيب الخلفاء. فأبو بكر نصبته قريش، والثاني عيّنه الأول، والثالث تمخض عن شورى قريشية بامتياز، واستولى عليها معاوية بالقوة والسيف، بعد صراع مع السلطة الشرعية المتمثلة بالإمام علي. فأين الشورى الحقيقية؟ فتلاحظ من مسار الخلافة والنصوص التي رافقتها أن سلطة قريش هي بحد ذاتها كانت هدفا للخلفاء، فكل الملاك بالنسبة لهم أن تكون قريش في أعلى السلطة. فالأولويات الدينية تأتي بعدها، والكفاءة تأتي ثالثة.

وأما على الصعيد الشيعي فقد لعبت ذات الرواية (الخلافة في قريش)، دورا أساسا في بلورة مفهوم السلطة، وراح النص يواكب التطور التاريخي، وحاجة المشروع الشيعي لنصوص تؤصل للإمامة بدلا من الخلافة، فكانت أكثر التصاقا بالنص، خاصة حينما انطلق المخيال الشيعي يرسم صورة غرائبية لرموزه الدينية وأئمته. وكانت نقطة الخلاف في الرواية بين قريش وأهل البيت أن الرواية السنية لم تشترط سوى القريشية، بينما الرواية الشيعية جعلت السلطة حكرا على جزء من قريش، وهم أهل البيت. وهذا هو مدار الخلاف على طول التاريخ. وبالتالي فرواية الخلافة في قريش يعد نصا تأسيسا للسلطة بامتياز، لا فرق في ذلك بين السنة والشيعة، وكان نواة تطور النص وتشعبه. فجميع الروايات الشيعية والسنية ركيزتها الأساس هذا النص. فالنص لم يكن ساكنا يوما، بل راح يمد أزمة شرعية السلطة بحلول عملية رغم انحيازه، من خلال تطوره، وتطور أدائه. وهذه الرواية هي التي أوجدت حقيقتها، من خلال أدائها، وإرتكازا لخلفية المتلقي القائمة على قَبَلية السلطة ومركزية قريش، ولولا هذه الخلفية لأخفق أبو بكر في روايته. وقد بينت

مرارا أن الكتاب الكريم قد أهمل موضوعي السلطة والإقتصاد ، ووضع مبادئا لضبط أداء السلطة ، ترتبط بالعدل ، والتقوى والإخلاق. وقد حذا الرسول حذو الكتاب الكريم ، فلم يصدر منه ما يؤكد اهتمامه بالسلطة الزمنية ، وكان جهده وهمه منصباً على الرسالة والدين. السلطة موضوع خطير وكان ينبغي للرسول التأكيد عليه بجميع تفصيلاته ، ولا يكتفي بحديثه عن فضائل الصحابة ، والاشارات المبهمة ، وهو يعلم تداعيات الوضع. فعدم اهتمامه له دلالات بليغة.

رواية : من ارتد عن دينه فاقتلوه

تمثل هذه الرواية موقف السلطة من المعارضة، وتعلن الحرب ضدها، مهما كانت مبرراتها، وهي من الروايات التأسيسية أيضا. وبهذا يتبين أن النظام السياسي للمسلمين يقوم على ركيزتي: شرط القريشية، وحرمة المعارضة. فهو نظام شمولي، استبدادي، يتدخل في جميع مناحي الحياة، وخصوصيات الأفراد، فيحرّم المعارضة باسم الدين والتشريع، ويسلب الناس حقهم في تقرير مصيرهم. وقد اضطروا لهذه الرواية لقمع الردة في زمن أبي بكر، الذين امتنعوا عن دفع الزكاة لسبب ما. فكان بحاجة ماسة لمبرر شرعي، لترسيخ السلطة وقمع المعارضة، فكان هذا الحديث. وقد اقتدى به كل من جاء بعده من الخلفاء. فأصبح قتل المرتد، وهو المعارض السياسي مبدأ في النظام السياسي للمسلمين. ومازال المسلمون المتشددون منهم خاصة يعملون بها، وينفذون حكم الاعدام بالمرتد وفقا لقياساتهم وفهمهم لمعنى الدين والارتداد.

أول ما يسجل على رواية "من ارتد عن دينه فاقتلوه" مخالفتها للكتاب الكريم، و"ما خالف كتاب الله فهو زخرف"، "وما خالف كتاب الله فاضربوا به عرض الجدال". (إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له) وهي ضوابط نبوية. والمسألة لا تحتاج لحديث رادع، فالقرآن أصل التشريع، ومخالفة أحكامه مخالفة لله تعالى. وعقوبة المرتد في الكتاب الكريم عقوبة أخروية وليست دنيوية، لأنها تتعلق بعقيدة الفرد:

(..مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ..).

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا)

والآية الثانية واضحة في نفي العقوبة الدنيوية، حيث لم ترتّب أي عقوبة على الارتداد الأول. لأن الآية تتحدث عن إيمان ثم كفر ثم إيمان وكفر، ولو كانت هناك عقوبة دنيوية يجب أن تنفذ به بالردة الأولى. لكنه لم يحصل لتدل الآية

صراحة على نفي أية عقوبة دنيوية.

كما تؤاخذ الرواية حينما جعلت ناكر الضرورة (الصلاة، الزكاة، الصوم ..)، من مصاديق الردة، وحكمت بقتله مع عدم وجود دليل قرآني على ذلك. والمعروف أن موضوع الارتداد هو الإيمان والكفر وليس نكران الضرورة. وعدم اتيان الزكاة لا ينفي إيمان المرء. فمن لا يصلي لا يقال أنه مرتد يجب قتله، بل يشمله مفهوم مقترف الكبيرة بتركه للصلاة، ويستحق عقوباتها الأخروية، وربما الدنيوية إذا ارتآى الحاكم الشرعي، لكن لا يحكم عليه بالردة ولا يقتل. غير أن السبل ضاقت بهم لقمع المعارضة، وليس سوى الوضع سبيلا لتدارك نقص التشريع لتبرير القتل.

ومضمون هذه الرواية راح يتطور هذه المرة عبر التنظيرات الفقهية، وبمساعدة الفقهاء، الذين راحوا يبررون قتل المرتد عبر أدلة لا علاقة لها بالقرآن، أدلة تعتمد مقدمات، هي بالأساس صناعة بشرية، جعلوا منها سلطة مقدسة، تفرض عليهم محدداتها. وعمدة الدليل في قتل المرتد هو الاجماع، لكنه اجماعي على رواية معلومة لابن عباس، مختلف حولها، وكل أجماع ناظر لضرورات السلطة وحاجتها لبسط الأمن وقمع المعارضة، فهو اجماع مشبوه، متحيز، لا يمكن الوثوق به. الإجماع الحجة هو الإجماع الذي يكشف عن رأي الشارع المقدس أي الرسول مع عدم وجود رواية في مورده، أما مع وجودها فالحكم وحجيته يدور مدارها، ولا معنى للإجماع حينئذٍ. ولو صح قتل المرتد في زمن النبي فله ضروراته التي ترتبط بحداثة الدين، وتهديد أمن المجتمع المسلم وأسباب نجهلها. ولا يمكن للنبي أن يخالف كتاب الله. وبشكل عام لا يمكن للاجماع أن يكون دليلا شرعيا، رغم اتفاق الغالبية على حجيته، لأن الاجماع المدركي، أي القائم على وجود رواية، يكون مرهونا بحجيتها، ولا قيمة له مستقلا عنها، وإذا لم يكن مدركيا لا نعرف شيئا عن مناشئه، وليس بالضرورة أن تكون شرعية ومن خلال دليل غاب عنا، فدوافع التشريع متعددة، والفقهاء يتأثرون بقبلياتهم وثقافتهم ويقينياتهم، ومع وجود هذا الاحتمال كيف تبقى للاجماع حجية مطلقة؟

فالرواية التي نقلت الخبر لم تنقل تفصيلاته وقرائنه وخلفياته، فيجمد الفقيه على ظاهر النص دون البحث عن أسباب صدوره وفلسفته مما يعمق الشك بالحكم. لذا يبقى القرآن هو الأصل في حالات الشك كما بالنسبة لحكم المرتد، والقرآن واضح جدا في موقفه من المرتد. لكنهم قالوا أن آية السيف قد نسخت الحكم. ونعود ثانية لنقول لا يوجد نسخ في القرآن، ومن الصعب تحديد مصاديقه بذات الدليل القرآني لو قلنا بصحته. فلا توجد آية صريحة تقول أن آية السيف قد نسخت جميع آيات الرحمة والتسامح والآيات القرآنية، بل هو مجرد اجتهاد، وضرورات السلطة لتبرير الفتوحات الإسلامية.

تاريخ النص

إن دراسة تطور النص تاريخيا يساعدنا على فهم حقيقة الأمور، وكيفية تطور السلطة عبر التاريخ من خلال النص / الرواية / الحديث / الخبر. غير أن مشكلة المسلمين في دراستهم للتاريخ ينطلقون من قبليات مثيولوجية، ترسم صورة مثالية للسلطة ورموزها، فيتم تفسير الأحداث تفسيرا بعيدا عن الواقع، حينما يربطونه بمشيئة الله وإرادته، ويعتبرون الإمامة نصا وتعيينا كما بالنسبة للشيعة. لقد بدأ تاريخ المسلمين موقفا سياسيا، راح يتطور، والنص يواكب تطوره، يشرعن السلطة ويقمع المعارضة، ويؤسطر الرموز التاريخية. وبالتالي فثمة فارق في فهم الأحداث بين من يتابع حركتها ويتقصى أسبابها، بعيدا عن تحيزاته وقبلياته، وبين من يقرأها من خلال خلفيته وتصوره ومثيولوجيته. وهذا هو سبب الصراعات الطائفية بين المسلمين، ولن تنتهي ما لم يتغير منهج قراءة التاريخ والأحداث الكبرى. فالنقد مفتاح الحقيقة، وهو ما نسعى له دائما. القراءة الموضوعية للأحداث تلاحق الحدث عبر مفاصله المختلفة، وفهم نتائجه عبر التعرف على أسبابه وظرفه ومختلف دوعي حدوثه. بينما القراءة المتحيزة، تقرأ الحدث عبر قبليات القارئ، فتهمل جميع الأسباب الموضوعية أو تفسرها بشكل يلائم متبنياتها.

النص والحقيقة

يُعتبر النص في نظر الباحث الديني طريقا للحقيقة، وكاشفا عنها. فلا يترتب عليها ما يترتب عليه، وتستقل بوجودها وقيمتها وكينونتها، كما بالنسبة للحقائق الدينية الكبرى. بينما تتوقف صدقية النص على دليله، ومدى كاشفيته. فيكون مصيبا للحكم الواقعي (الحقيقة) عندما تكون كاشفيته تامة، تورث الجزم واليقين، كما في الخبر المتواتر (كما يعتقد الأصوليون) . أو تتراوح بين الظن والاحتمال مرورا بالشك، فتكون كاشفيته ناقصة، ويكون الحكم ظاهريا لا يكشف عن تمام الحقيقة، ولا تكون له حجية ذاتية، لكنهم يعملون بمؤداه تعبدا . وقد يمكن تعقل هذه الصيغة في الأحكام الشرعية على بعض المباني، لكن لا يمكن قبولها في العقائد والقضايا الدينية الكبرى. وأما القراءات النقدية فإنها تمنح النص دورا في أصل وجود الحقيقة. وقد تنفي وجودها في الواقع ونفس الأمر، سوى ما يقوله النص، وما يدركه المتلقي وفقا لثقافته وقبلياته. فتكون الحقيقة نسبية، ما لم يمكن البرهنة عليها علميا.

المنهج الديني في تقصي الحقيقة لا ينتج معرفة علمية، مادامت النتيجة مقررة سلفا في ذات النص، فهو منهج قائم على الإيمان والتسليم، لا على الدليل والبرهان. بل أن القضايا الدينية تندرج تحت اللامعقول الديني، فثمة مانع ذاتي وراء عدم إدراكها والاستدلال عليها، كما بالنسبة للجنة والنار والجن والشياطين. أو المفاهيم الأخرى التي ترتفع بالرموز الدينية، وتسلبها بشريتها، وتنسب لها صفحة خارقة. فيبقى النقد يدور مدار النص لتكريسه، وتكريس سلطته. ويبقى الفرد مرتهنا له في عقيدته ومعارفه، فتتضاءل احتمالات النهضة، ويبقى المجتمع في دوامة التخلف الذي يعتبر النص أحد أسبابه. فنحتاج إلى منهج نقدي لا يقف عند حدود النص بل يلاحق قبليات الفرد، باعتباره شريكا للنص في وجود الحقيقة. خاصة القضايا العقيدية العصية على البرهان ولا يدل عليها دليل صريح من كتاب الله. فتفكيك ثقافة الفرد وقبلياته، يساعد على فهم الحقيقة وكيفية اشتغالها داخل الفضاء المعرفي له. ولا يكفي النقد الفوقي ما لم يتوغل الحفر في أعماقه، حيث تنتمي

مقولات البنية المعرفية لبدايات تشكل الوعي، فتكون راسخة، برسوخ اللاوعي. فنحتاج للكشف عنها وملاحقة تأثيراتها إلى تأمل فلسفي عميق، لأنها مقولات مكتسبة من بيئة الفرد ومحيطه الثقافي، وقد ترسبت لا شعوريا ضمن أنساق مضمرة، يصعب اكتشافها وتقويضها. وهي تشمل العادات والتقاليد والعقائد والأعراف وما يختزنه العقل الجمعي والوعي المجتمعي، وكيفية فهم الذات وهويتها، والآخر وحقيقته. وكل واحدة منها تنتمي لنسق معرفي وثقافي قائم على مقولات أساسية ونصوص تأسيسية، يتطلب نقدها عدة معرفية، ومناهج علمية تتولى تفكيكها، ونقد مفاهيمها وبديهياتها. فالتصورات والمفاهيم التي تتحكم بنظرة الفرد والمجتمع تستمد وجودها من أعماق البنية المعرفية للفرد، وما تختزنه قبلياته من ثقافات ومعارف وتصورات وتصديقات. فنحتاج لنقد مرجعيات العقل الجمعي، وتفكيك المهيمن الثقافي، ثم إعادة تشكيل العقل وفق أسس معرفية، استدلالية، من أجل التخلص من حمولة اللامعقول الديني وزخمه الدلالي، من أجل رؤية عقلائية تسود العقيدة والفكر.

لذا عندما ندرس علاقة النص بالحقيقة ينبغي التركيز على دور المتلقي في وجودها. فهل للحقيقة وجود مستقل خارج فضائه المعرفي، أم أنها تتجلى من خلال ثقافته وقبلياته ويقينياته وأحكامه المسبقة؟ ومبرر السؤال أن الحقائق التراثية (مضامين النصوص) تختلف عن الحقائق الموضوعية التي من السهل الاحتكام لها في حالات الشك. لكن كيف نحتكم لحقيقة لا يوجد طريق لها سوى النص؟. فنقد النص يفضح دوره في وجود حقيقته، وما يريد قوله والتستر عليه، إلا أنه نقد قاصر، ما لم يتوغل أيضا في نقد الخلفية الثقافية للمتلقي. لأنها رهان النص في وجود حقيقته. بل لا وجود للحقيقة إلا في الذهن، سواء طابقت الواقع ونفس الأمر، أم لا. بل لا يمكن للعقل الحكم على شيء إلا من خلال وجوده الذهني. فكما للشيء وجود خارجي، له وجود ذهني. والعقل يحكم على الواقع من خلال الصورة الذهني، بما فيها الحقائق الكبرى. فالشيء في ذاته يختلف عن الشيء في وجوده الذهني. لأن الثاني فهم له وفقا لقبليات المتلقي. لذا تجد ذات النص ينفعل معه المسلم، ولا يتأثر

به غيره. بل وحتى بين المسلمين ثمة فوارق في فهم النصوص الدينية هي السبب الرئيس وراء تعدد المذاهب والاختلاف في فهم النص وما يترتب عليه من نتائج معرفية، كالفتوى، والتفسير، والتأويل. فخلفية المتلقي وقناعاته تتحكم في فهم النص ودلالاته، ولا وجود لحقيقة النص خارج الفضاء المعرفي للفرد. فدراسة ثقافة الفرد والمجتمع بات ضروريا ونحن بصدد الكشف عن سلطة الأحاديث المحتملة، حينما تكون مؤثرة (وهي كل رواية لا يمكن الجزم بصحة أو عدم صحة صدورها) لزعزعة يقينات المتلقي حول صدقية ذات الحقيقة المرتهنة في وجودها للنص وقبلياته. فالمتلقي شريك النص في الحقيقة. ودوره أخطر من النص وأهم. فينبغي عدم تجاهل ثقافة الفرد ودورها في وجود الحقيقة. وتكثيف نقدها ومراجعتها أسوة بالنص والخطابات الدينية واللاهوتية. خاصة الروايات المحتملة التي لا يمكن الجزم بصحة أو نفي صدورها، وسلامة دلالاتها، ولا تجدي محاكمتها للقرآن والعقل، رغم خطورة مضامينها، وخطورة ما تروم تأسيسه معرفيا، كالروايات الغرائبية التي تسعى لتحصين الرموز الدينية، ومنحهم سلطات رمزية ومادية وسياسية واسعة، وتنسب لهم ما لا يمكن إثباته إلا بالنص، فتكون هي حقيقته والمصدر الوحيد له. وتكمن خطورة هذا النوع من الروايات أنها تخاطب العاطفة، وتنأى بالمتلقي عن العقل، وتنفرد في ترشيد وعيه، وتوجيه عقله معرفيا. كالروايات التي ترتفع بالرموز الدينية إلى مستوى الولاية الربانية أو التكوينية، أو الظل الإلهي، وما لا يمكن إثباتها والاستدلال عليه برهانيا. فلا يمكن لها أن تمر لولا القبليات الميثيولوجية للمتلقي وخواء وعيه، وعدم قدرته على تشخيص حقائق الأمور، لإدمانه التسليم والانقياد.

فمثلا حينما يوصف كبير رجل الدين بأوصاف متعالية: (ولي الله، خليفة الله، ظل الله، آية الله، حجة الإسلام، الشيخ الأكبر، شيخ الإسلام، الحبر الأعظم، حبر الأمة، قداسة..). فإن ذات الوصف يلعب دورا في وجود حقيقة اللقب وصدقيته في ذهن المتلقي. وهذا ما يتستر عليه عندما يلوذ بقبليات المتلقي وما يختزنه من تصورات عن تلك المفاهيم بالذات. فاللقب يعزف على وتر عاطفي بعيدا عن العقل وأحكامه

الصارمة. بشكل يتمكن النص من حجب واقع الملاكات الحقيقة لرجل الدين أو الرمز الديني، فيبدو في نظر المتلقي هالة قدسية، تتلاشى معها الشكوك. أي ذات اللقب له سطوة على وعي المتلقي. فلقب شيخ الإسلام، وآية الله يوحي للسامع أنه رجل ينطق على لسان الله، ويستمد سلطته من سلطة الله. وهذا لا يقوله النص صراحة، بل أن خلفية المتلقي تحتفظ بصورة مثالية لتلك المفاهيم فتتفاعل معها. فالآية تعني المعجزة، والتحدي المصداقي. وآيات الله براهينه للمنكرين والجاحدين، فتختزن دلالات قدسية، يتصاغر معها عقل المتلقي (خاصة مفهومي "الآية" و"الله"). ويبقى اللاشعور سيد الموقف. فحينما يلقب رمز ديني بآية الله، تتشكل في وعي المتلقي كل تلك الدلالات المقدسة من مفهومي "الله" و"الآية" والعلاقة القائمة بينهما، فيُسقط تلك الصورة ذات الزخم الدلالي والقدسي الكبير على الرمز الديني بلا أي دليل علمي وعقلي سوى هواجس الوهم، وتأثير الحس العاطفي. فيتوارى العقل، بل تتلاشى قيمة العقل أمام النص وبريق الألقاب، خاصة الشعوب المسكونة بالثقافة القبلية. فالمتلقي العادي تؤثر فيه الصيغ السحرية والخرافية، حينما تعزف على مخيلته، وتناغم مشاعره.

الوهم وفضاءاته المتنوعة هو مصدر المعرفة الوحيد بالنسبة للمتلقي العادي. وهو أقوى لغة وتأثيرا على العقل البسيط. منه يستمد الحقائق، وإليه يحتكم. فالواعظ البارع هو الواعظ القادر على تحريك مشاعر الناس، بعيدا عن البراهين والأدلة العقلية. فالوهم بما فيه من أساطير وخرافات وغرائبيات هو مرجعية العقل التراثي في الاستدلال على حقائق الأشياء. والرمز الديني الذي ارتقى لمرتبة القداسة بفعل الألقاب المحيطة باسمه، قد تكون حقيقته العلمية والأخلاقية والروحانية شيئا آخر. ولا تعدو أراؤه وفتاواه سوى وجهات نظر شخصية، اجتهادية، تفرضها قبلياته وتوجهاته الطائفية والمذهبية، وليس لها علاقة بالله وتوفيقاته وتسديداته. لكن المتلقي يرفض الحقيقة وينفر من البراهين العقلية، ويأنس بالتفسيرات الغيبية والسحرية، تطمئن لها نفسه، لأنها أقصر الطرق للحقيقة حسب فهمه، لا حسب الواقع ونفس الأمر. فمقياسه دائما عاطفي لا عقلي، تؤثر به العاطفة والنخوة والقيم

البدوية.

وعندما يقترن اسم الفقيه ورجل الدين بخالق الكون يكون صاعقا ، يقمع جميع الشكوك، حول صدقيته. وهذا لا يختص بدين دون آخر ، بل يشمل جميع رجال الدين في الديانات الأخرى. فجميع الألقاب الدينية لها ذات الوقع السحري في أعين الناس. فالتهافت على تقبيل رجل الدين تهافت على تقبيل يد آية من آيات اللّه. وتقبيل ما يعرف في الثقافة العراقية بـ"السيد" أي من ينتسب لرسول اللّه، تقبيل ليد النبي. فلقب "السيد" يمارس غوايته في سحر المتلقي، لكن الأخير لا يدركه، وهذه هي براعة النص وقدرة الخطاب على تمرير المسلّمات رغم أنها ليست مسلّمات حقيقية. لكن رهانه دائما على خلفية المتلقي وثقافته ويقينياته، وما يحتفظ به من صورة غرائبية للنبي في هذا المثال.

الحقيقة والإيمان

لا ريب أن فهم النص يرتهن لثقافة الفرد وجهازه المفاهيمي، بما يشمل قبلياته وثقافته، ويقينياته وأحكامه المسبقة التي تمهّد لفهمه، وإدراك حقيقته، فتبقى الحقيقة نسبية مرتهنة لتلك القبليات. بل لا حقيقة للنص خارج فضائه المعرفي. فيمكن من خلال تلك الحقائق الكشف عن بنية الإيمان المشترك بين الجماعات البشرية. وليس العكس. فلا تشكل وحدة الإيمان دليلا على صدق حقيقته ومطابقته للواقع بما في ذلك سنة المتشرعة ، بل تكشف عن بنية العقل ومشتركاته. فالآية حينما تقول: (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) ، فإن الجواب فيها لا يدل على مطابقته للواقع من ذات الآية. بل أن الآية توقعت الجواب تعويلا على ثقافتهم وقبلياتهم التي تعترف لا شعوريا بنسبة الخلق إلى الله تعالى. فهذه القبليات يجب أن تعترف لله وخالقيته. وهذا ما ألمحت له الآية التي قبلها: (وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ)، فالضلال والهداية ليست سوى قبليات، تؤسس للإيمان والكفر تلقائيا. أو ما يعرف في المنطق الأرسطي بمقدمات القياس. فهي قبليات مكتسبة، تلعب دور التأسيس داخل بنيته. وحينما نعود لتلك القبليات المشتركة نجدها ضمن أنساق المهيمن الفكري والثقافي، وتنضبط ضمن آليات الفهم البشري. فلا معرفة خارج الفضاء المفاهيمي للبنية المعرفية للإنسان، لذا تختلف المعارف من فرد إلى آخر. فالإيمان المشترك لا يدل على مطابقته للواقع، بل تحتاج صدقيته إلى أدلة موضوعية، وهذا هو المنهج القرآني عندما يؤكد على الأدلة العقلية والكونية، وينهى عن الإيمان التقليدي (وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا) . فالقرآن يطمح لإيمان برهاني، عقلي، استدلالي، لا يتأثر بالانقلابات الثقافية، ويمكنه تدارك نفسه عندما تعصف الشكوك. فهو منهج يرفض كل عقيدة لا تقوم على الدليل والبرهان. بينما المنهج الديني الرسمي الآن قائم على الخرافة ومنطق المعاجز والكرامات، ورهان على عقول تاريخية مطلقة، تخطط وترسم حاضر الناس ومستقبلهم. وهذا منهج بالٍ، لا يؤسس لنهضة حضارية مطلقا، بل إنكفاء مرير للماضي، وثقافاته. وبالتالي، لا يكفي مجرد

اليقين دليلا على صدقية الإيمان، بل يجب أن يكون منشأه برهانيا، ليكتسب حجية ذاتية. وأما المناشئ النفسية لليقين والإيمان فلا تكون معذرة ومنجز، وهو حال الأغلبية المطلقة للناس. فالمنهج العقلي لا يكتفي بحسن نية وطوية الفرد، بل يطالب بأدلة يمكن الاستدلال عليها، لخطورة الإيمان، وما يترتب عليه من تداعيات خطيرة حينما يقع في الشرك وهو يحسبه إيمانا.

ما نخلص له إذاً أن الفرد شريك النص في وجود حقيقته، ورهان النص دائما على خلفيته وثقافته وقبلياته. فلا معنى لنقد النص بعيدا عن نقد ثقافة الفرد والمجتمع ودورهما في جود حقيقة النص ضمن البنية المعرفية لهما. فنجاح النقد المعرفي يتوقف على قدرة النقد في تقويض البنية المعرفية للمتلقي، كي تنهار النصوص تلقائيا، وتصبح تراثا نكتشف من خلالها مسار العقل الإسلامي عبر التاريخ، وكيفية تطوره. وأما الدوران في حلقة نقد النص، مضمونا وسندا، لا يفضي إلى تحوّل حقيقي في تفكير المتلقي، ونحن نطمح أن يغادر الفرد قبلياته القائمة على أسس غير عقلية، ليمارس العقل دوره في نقد النص، وتحري الحقائق، فيكون دليله البرهان والاكتشافات العلمية والمعرفية. وهذا ما يريده القرآن... يريد تأصيل المبدأ الأول عقليا من خلال الدليل والبرهان، حينما دعاهم للتفكير في خلق السماوات والأرض، كأسلوب تمهيدي لاكتشاف علله وغاياته، فيترتب الإيمان باللامعقول الديني على الإيمان المطلق بالمبدأ الأول: وجود الله، وحدانيته، قدرته. وليس مستقلا، فهو إيمان مترشح عن إيمان مسبق، أي الإيمان بالعلة الأولى وكمالها، وإيمانه بتعدد العوالم، وسعة الكون وحقائقه. وبالتالي فحينما يدرك المتلقي دوره في صدقية الحقيقة، سوف تتغير نظرته للذات والآخر، وهو ما نراهن عليه في بناء مجتمع مدني، يقوم على أساس المواطنة، والتسامح، والاعتراف بالآخر كشريك في الحقيقة، وليس اعترافا قائما على المنّة والتفضل والتكرم، وهو التسامح الشكلي الذي نوهت به. فهناك ثقافة وبيئة معرفية وراء اختلاف الناس حول جميع الحقائق، وليس هناك حق مطلق، وباطل مطلق. فالحقيقة نسبية ترتهن لثقافة الفرد وقبلياته وما يرتسم في ذهنه من تصورات ميثيولوجية للرموز الدينية.

سمعت شخصا يبالغ في تنزيه الذات ورمي الآخر بالكفر والردة والانحراف، ويعز ذلك لغضب اللّه وسخطه عليه. فسألته: ماذا لو أنك مولود في إحدى ضواحي مدينة سيدني الأسترالية، ألا تتقرب للّه تعالى بفنجان ويسكي في ليلة الكريسمس؟.

نحتاج أن نعي الحقيقة جيدا، وسلطتها، ودور قبلياتنا في صدقيتها، كي نكف عن منطق التكفير، ونتعامل مع الآخر بمنطق إنساني، يترفع عن الخصوصية وتداعياتها الخطيرة على السلم الأهلي. الفرد إبن بيئته، ونتاج ثقافته، وهي تختلف من شخص إلى أخر.

الحقيقة الدينية

اتضح مما تقدم أن إطلاق الحقيقة يتوقف على مدى مطابقتها للواقع بدليل حسي أو برهاني، دون الدليل الحدسي والظني كالقياس المنطقي ما لم تكن مقدماته يقينية، جزمية. ولا الاستقراء القائم على الاحتمال مهما كانت قيمته، ما لم نكتشف سبب الظاهرة المشتركة، وننسبها لعلتها. فإطلاق الحقيقة رهن الدليل وحجيته الذاتية. وأما الحقائق الدينية فتستمد وجودها من النص ومن إيمان الفرد ومستوى وعيه وثقافته، فهي نسبية دائما. ولا إطلاق لأية حقيقة باستثناء ما دل الدليل الفلسفي على "وجود خالق"، واجب الوجود بذاته، لبطلان الصدفة، والتسلسل، وفقا لقانون العلية. فتشمل عوالم الغيب والمقولات العقائدية التي تترتب عليها مواقف وأحكام تنعكس على سلوك الفرد ووعيه للذات والآخر. وتؤثر في زاوية نظره، وتفسيره للظواهر الدينية والاجتماعية والسياسية.

وهذا لا ينفي وجود حقائق ميتافيزيقية، فقد تكون ثابتة في الواقع ونفس الأمر. لكن الكلام عن المتلقي وكيفية تصوره لها والإيمان بها. فالحقائق الدينية يتعذر الاستدلال عليها خارج النص وتقنيات الفهم البشري التي قوامها الإيمان والتصديق والتسليم وليس الدليل والبرهان. ولا يُعد الإيمان بعوالم ما ورائية ضرورة عقلية وفلسفية لولا الكتب السماوية. بل حتى النص المقدّس غير قادر بمفرده على فرض صدقيتها، لولا ثقافة المؤمن وعقله المؤثث بمفاهيم تذعن للنص الديني، كحقيقة مطلقة. فوجود أرضية معرفية، وحاضنة ثقافية ملائمة شرط لتأثير الخطاب الديني في هذا الخصوص، وشرط لتصور الحقيقة الدينية. فيكون الإيمان بها إيمانا نفسيا، قائما على مفاهيم ومقولات نسبية، تختلف من شخص إلى آخر. فالقضايا الميتافيزيقية تتشكل حقيقتها داخل الفضاء المعرفي وليس خارجه كما هي الحقائق المطلقة. لا فرق في ذلك بين الحقيقة البسيطة والمركبة. بل ما من حقيقة إلا وتنطوي على حقائق، وما من نص إلا ويخفي تراكما نصوصيا، يتولى العقل تفكيكها وتحليل مفاهيمها ومقولاتها الأساسية. ويعيد تشكيلها وفهمها. فالفارق الجوهري بين الحقيقتين، أن الحقائق المطلقة لا يختلف أحد حول وجودها، ما دامت شاخصة

يمكن الاستدلال عليها، ويذعن العقل لدليلها، كالحقائق الرياضية. أما الحقائق المجردة والحقائق الدينية فتخضع لتأثيرات ثقافية ونفسية، فلا تكون إلا نسبية. وهذا سر تفاوت الإيمان بها. والاختلاف حول أصل وجودها، وخصائصها، ومصاديقها.

ويمكن توضيح فكرة نسبية الحقيقة أكثر بناء على التقسيم الفلسفي للوجود. حيث ينقسم وجود الشيء إلى وجود خارجي، ووجود ذهني. وهما وجودان مختلفان :

- الوجود الخارجي للشيء: وجود مصداقي مستقل، يمكن الاستدلال عليه مباشرة أو من خلال دليل حسي. فينتزع منه الذهن مفهوما حقيقيا، وتكون حقيقته مطلقة، مطابقة للواقع.

- الوجود الذهني للشيء: وجود مفهومي، تصوري، قد يكون له مصداق خارجي، يُنتزع منه المفهوم. أو لا يكون له مصداق خارجي، فيتكفل الذهن برسم صورته، وفقا لقبلياته وثقافته، وفي ضوء النص وتقنياته ومحدداته. كالمفاهيم المجردة والحقائق الدينية التي لا تتمتع بوجود مستقل خارج الوجود الذهني. فتكون حقائقها نسبية لنسبية ثقافة الفرد وقبلياته. ولا يمكن الاستدلال عليها خارج النص، فيعيها العقل داخل فضائه المعرفي، وتترشح عن رؤيته الثقافية وقبلياته، فتكون نسبية بالضرورة لنسبية وتفاوت المعرفة ومرجعياتها. وهذا هو المراد بنسبية الحقائق الدينية. أي لا يمكن الاستدلال على مطابقتها للواقع ونفس الأمر خارج النص. وهي حقيقة موضوعية، تارة يتعذر على الفرد إدراكها، وينطلق من قضايا يحسبها يقينيات، بغض النظر عن كيفية تشكلها وتأسيسها. فإيمان الفرد يرتكز لبنية معرفية لا شعورية، تأسست وفق مبادئ ينقصها الدليل والبرهان. والكلام هنا فلسفي، تأملي داخل المنظومة المعرفية، لنزع فتيل شعور التعالي العقيدي، القائم على يقينيات لا يعرف عن حقيقتها شيئاً، خاصة المقولات الدينية التي لا نملك طريقا للاستدلال عليها سوى النص. وهنا تارة يكون النص مقدسا كالكتاب الكريم فيذعن المؤمن لحقائقه إيمانيا، وأخرى يكون مصدر الحقيقة روايات محتملة،

فتنهار بانهيار النص، وتتلاشى بالاستدلال على عدم معقوليتها. فلا تبقى لها أية حقيقة إلا في أذهان أدمنت النصوص والإصغاء لرجل الدين، دون التفكير النقدي الجاد، الذي يميّز الحقائق وفق مبادئ عقلية وقرآنية. فالنص قد يبقى مؤثرا حينما يصب لصالح مذهب أو عقيدة أو تجاه فكري ما.

نماذج روائية

إن ما نطمح له من خلال البحث تدارك ما يترتب على القول بوجود حقائق دينية مطلقة من تداعيات، قد لا تكون واضحة في القضايا الغيبية التي تكفّل الكتاب الكريم ببيانها. لكنها تتجلى في قضايا دينية أخرى، يشكل القول بإطلاقها خطرا على الدين ومفاهيمه القويمه. ويمكن الاستشهاد بالحديث المشهور: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) ، و(إنما أصحابي مثل النجوم فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم). الذي يؤسس لمرجعية مطلق الصحابة في الهداية، فيلتبس الحق بالباطل، وتضيع حقوق الناس في ظل قدسية أسست لها هذه الروايات فأصبحت حقائق نهائية، يؤمن بها العقل التراثي، ويلتزم بمؤداها عملا وسلوكا. وهذا ما نشاهده الآن بشكل واضح جلي.

لا يوجد ما يؤكد صدور صحة صدور هذا الحديث بشكل قاطع، ويبقى محتمل الصدور إن لم يكن موضوعا . أي لا يوجد دليل يؤكد صدوره الفعلي عن النبي، لكنه لعب دورا مؤثرا في حينه، وما يزال ضمن أسيجة قداسة الصحابة. ومنطوق الحديث يؤسس لتزكية مطلق الصحابة، وضمان هداية من يتابعهم أو يقتدي بهم في معارفه وسلوكه. وهذا الحديث لا يستثني أحدا. ويشكّل مرجعية لفهم معنى الصحبة، كقيمة دينية وأخلاقية مستقلة. فيُصنف ضمن الأحاديث السياسية التي انتجتها ماكنة الوضع في زمن بني أمية. لإضفاء شرعية دينية لمن تبقى من الصحابة ومنهم معاوية، المتهم بخروجه على سلطة الخلافة الشرعية. فهو مدان لهذا السبب وفقا لأحاديث الخروج والتمرد على جماعة المؤمنين: (من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه) .

ما يهمنا في حديث أصحابي كالنجوم مقدار ما تستر عليه النص، حينما ألغى باطلاقه خصوصية الصحابي وبشريته، لتكون الصحبة حصانة ذاتية، لا تضر معها أية تهمة، بل ويجب عدم إدانة سلوكهم مهما كان مخالفا للكتاب الكريم. وهو منطق غريب على الدين: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) ، غير أن النص الروائي حجب الضابطة القرآنية، عندما وظف تقنياته في بيان حقيقته.

وهذه الرواية من النصوص التأسيسية، التي رسخت قدسية الصحابة وعصمتهم في ذهن المتلقي. وغدت نهائية ومرجعية يحتكم لها المسلمون. لا يساورهم شك في قدسيتها، فيتغاضون عن الإشكالات، ويتجاوزونها بمزيد من التقديس، حتى يصبح التبرير أدة وحيدة للتخلص من ضغط الحقائق التاريخية، وتشظيات الخصوصية، الملازمة للفرد وهويته، فلا يمكن تجريده من تاريخيته ومن خصوصياته. غير أن النص فرض سلطته ومرجعياته ومحدداته. فأصبحت الرواية أداة لفهم الحقائق التاريخية، تضطره للبحث عن أي مبرر، مهما كانت ضألة احتماله لتبرير سلوك جميع الصحابة. وتجاهل الأحداث الكبيرة وما تركته من تداعيات خطيرة. كما سيحكم بصحة كل حديث ينتهي إلى صحابي بطريق صحيح، دون البحث عن صحة صدوره عن النبي، فكان هذا إيذاناً بتفاقم الوضع ونسبته لرسول الله كذبا وزورا. فهذه الرواية مهّدت لقبول الأحاديث الموضوعة، حيث حل الصحابي محل المقدس (الله ورسوله). وتحقق هدف السلطة من توظيف النص الديني، والشطب على أخطائها أو تبريرها أخلاقيا. فالحديث تمكن من فرض مرجعيات جديدة للنص المقدس، وتجاهل شرط صدوره عن الله أو رسوله. أي أنه قام باستبدال مرجعيات شرعية النص. وبات ليس ضروريا التمييز بين ما يرويه الرعيل الأول الملاصق للرسول، والبدوي الذي التقى النبي ساعة واحدة في حياته. وهذه أخطر تداعيات هذا الحديث حينما يراد تصحيحه واعتماده.

والأمر الثاني، أسدل الحديث الستار على ما اقترفه الصحابة، ومنحهم حصانة تحول دون إدانتهم أو تجريدهم من نجوميتهم، كهداة ربانيين. فخلاف السقيفة وما

ترتب عليها لا يؤثر!، وقتال ما وصفوا بالمرتدين والدماء التي سفكت مع إمكانية التسوية السلمية، لا تضر بعدالتهم!!. والفتوحات التي عبثت بمصداقية الإسلام، فتوحات مباركة، مسددة!!. ودماء الصحابة والتابعين التي سالت على مذبح السلطة في عهد الإمام علي، طهرتها توبتهم بعد معارك دامية!!. وكل ما صدر من معاوية يُرجأ أمره لله، ولا يجوز مساءلته!. بهذا الشكل فرض الحديث نفسه حقيقة، مررت كل ما يراد تمريره. وهذه هي خطورة الاعتقاد بوجود حقائق دينية مطلقة، لا فرق في ذلك بين الحقائق القرآنية وغيرها.

وقد استمد هذا الخبر وجوده من الآيات التي أثنت على الصحابة. ولا إطلاق لهذه الآيات، مع عدم تشخيص قوله تعالى: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ) . ولو ثبت الإطلاق فستدور تزكية الصحابي مدار استقامته. وتنتفي فضيلته بانتفائها. فمن مات مستقيما في سلوكه، شملته الآية كقوله تعالى (لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) . ومن انحرف عنها بعد وفاة النبي لا تشمله. ولا يوجد ما يدعو لتبرير سلوك الصحابة مطلقا، والاستماتة في تزكيتهم، ويبقى مصيرهم، كأي إنسان مرهونا بعملهم واستقامتهم. فالاستقامة هي ملاك الثناء والتزكية القرآنية، وليست الصحبة وشخص الصحابي. والأهم أن الثناء لا يعني كفاءة الصحابة سياسيا، ولا يعني أولويتهم في السلطة والحكم، لكن خداع السياسة، مرر هذا الفهم من أجل إمضاء سلوك بعض الخلفاء والحكام.

نسبية الهداية

الهداية لغة تعني الإرشاد و(الدلالة بلطف) . هديته أي أرشدته. دون تحديد غايتها وقصديتها. فيحتاج المفهوم لقرينة شارحة، توضح غايتها. (إهدنا الصراط المستقيم). غير أنها جاءت في الرواية مطلقة، توحي بدلالات خطيرة:

(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، (إنما أصحابي مثل النجوم فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم).

فالصيغة الأولى ارتقت بسلوكهم إلى مستوى المرجعية النهائية. فهي حجة، ملزمة، اتفقت أو لم تتفق مع الهداية القرآنية. وهذا غير ممكن فالإنسان هو الإنسان ولا عاصم لأحد إلا الله، ولم يصرح تعالى بعصمة أحد مطلقا، نصا صريحا واضحة لا لبس فيه. فالهداية لا تقاس بسلوك الأفراد وتحتاج إلى ضابطة مفهومية. ولا يمكن أن تكون سلوكا بشريا إلا ما نصت الآيات عليه. وهذا لا يتقاطع مع الحسن والقبح العقليين ، بل سيكونان حاكمين على سلوك الفرد.

والصيغة الثانية للحديث مريبة أكثر، عندما جعلت من أقوالهم حجة مطلقة، وقد اختلفوا وتراشقوا بالتهم، فكيف نحتكم لسلوكهم وقولهم وفقا لهذه الرواية بالذات؟ والأخطر أن الرواية جعلت من النسبي مطلقا. فلا حقيقة للهداية دونهم. وبإمكانك التخلي عن مبدئيتك في مواقفك وتكون حرا في الانحياز مع أي من المتنازعين على السلطة!!! لأنك ستكون مهتديا على كل حال. وسيدخل الجنة كل من قُتل من الصحابة في الحروب الداخلية!!!.

إن السبب وراء انتشار الروايات المكذوبة والموضوعة، ما بذله الفقهاء من جهود جبارة لتحصين السنة النبوية، لحاجتهم الماسة لها، حتى ارتفعوا بحجيتها (جميع الفقهاءما عدا القرآنيين)، إلى مستوى حجية القرآن الكريم. بل قالوا بحاكمية الرواية على الآية، وهو منهج تلمودي قدم الروايات على آيات التوراة. ثم راحوا ينسبون للسيرة ما لم يصدر عن النبي، وما يتقاطع مع الكتاب الكريم. وهكذا حلت كارثة معرفية وأخلاقية وسلوكية. مازالت تعبث بعقول الناس ووعيهم وقيمهم الأخلاقية.

لا شك بحجية سنة النبي في تفصيلات الكتاب الكريم، وما زاد يحتاج لأدلة أخرى. لكن يكفي تسجيل ملاحظة سريعة. لماذا أهمل الكتاب ما شرّعه الرسول ولم يشمله بحصانة القرآن المجيد، علما أن روايات النبي زامنت الوحي؟. لا شك إذاً بوجود اختلاف جوهري. وهذا يكفي في تباين الحجية، ويكون القرآن مقدما على كل حال.

الحقيقة العقائدية

لعب التراث دورا خطيرا في تشييد الهيكل العقائدي للفِرق والمذاهب الدينية عامة، والإسلامية خاصة. وأقصد بالتراث الأعم من الروايات. ثم تطورت وانتشرت في ظل ثنائية السلطة والمعارضة. ويكفي في صدق هذه الحقيقة مقارنة أولية بين عقيدة القرآن، وما يؤمن به الناس. الكتاب يكتفي بـ(كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ) . غير أن التراث نظّر لعقائد اتسمت بغرائبيتها، وارتفعت بالرموز الدينية أسطورياً. وأقامت التفاضل على أسس قبلية، وفئوية. وتقدم الحديث عن: أصحابي كالنجوم، وتداعيات تعميمه لجميع الصحابة. بل حتى مع ثبوت صحة صدوره يبقى الإطلاق مشكوكا، فربما كان النبي يقصد مجموعة محددة. فيكون الخبر ناظرا لهم، على نحو القضية الخارجية. غير أن التراث وسع موضوع الحكم لغايات سياسية وطائفية، فتكون حقيقتهم حقيقة تراثية.

في الضفة الأخرى، نجح التراث الشيعي في تأسيس حقائق دينية وعقيدية، فرضت نفسها على وعي الفرد والمجتمع، وتحكمت في مسار التفكير الفقهي، كما بالنسبة لمفهوم العصمة. وإن الأئمة نور واحد، وحقيقة واحدة ، هي جوهر الإمامة المعصومة. حيث رتب الفقهاء عليهما آثارا مهمة، منها:

- امتد عصر التشريع بعد النبي حتى نهاية الغيبة الصغرى للإمام المهدي 320 هـ. بينما يصرح القرآن باكتمال الدين تشريعيا عندما جاءت الآية بعد مصفوفة أحكام شرعية، حيث تقول: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) .

- تفاقمت الروايات الموضوعة، وبات قول الإمام كقول النبي في حجيته وشرعيته. بناء على ذات الحقيقة المطلقة. وأصبحت روايات الغلو تنتسب للأئمة الإثني عشر.

- طمست هذه المفاهم البعد البشري في الإمام، ودور الظروف التاريخية في صياغة وعيه.

- فرضت هذه الحقيقة سلطتها على وعي الفقيه، فاضطر لإلغاء الفواصل

التاريخية بين الأئمة، والمؤثرات الثقافية، واعتبر حياتهم مقطعا زمنياً واحدا، تنتقل فيه ذات الحقيقة المطلقة من إمام إلى آخر. فهم حقيقة متعالية تسري فيهم، فيلزم التعامل مع رواياتهم على أساس وحدة المصدر "الإمامة المعصومة"، لا على أساس تعدد الأشخاص. لذا وضع الفقهاء الشيعة ما يعرف بقواعد رفع التعارض بين الروايات، وهي كثيرة، يلجأ لها الفقيه من وحي تلك الحقيقة، متناسيا دور الثقافة وقبليات المجتمع في وجودها، وحجم تأثيرها على وعي الإمام. فما نراه تناقضا في نصوصهم لا يراه الفقيه كذلك، بل يجري عليه تلك القواعد للحفاظ على كلا النصين، مثلها مثل الآيات القرآنية، حيث يرفع التعارض بالتخصيص والتقييد. وبالتالي فكل حقيقة عقيدية تصبح سلطة موجهة، رغم نسبيتها. وهذا هو الخطر. ولو أن الفقهاء تعاملوا مع رواياتهم وفقا للمنطق البشري، فسوف تتغير بعض الأحكام الفقيه، وتصبح آراؤهم اجتهادات شخصية، يمكن مقارنتها واكتشاف مرتكزاتها. غير أن الروايات تؤسس لعصمتهم، فهم نور واحد، وحقيقة واحدة، وهدف واحد رغم تعدد أدوارهم، كما يعتقد السيد محمد باقر الصدر . فالإمامة المعصومة بنظر الشيعة، حقيقة مطلقة.

- تطور مفهوم العصمة فتولدت مفاهيم جديدة، وعقائد أقرب للخرافة، ترتفع بالإمام إلى مصاف الخالقية. كالقول بالولاية التكوينية التي تعني قدرة الإمام على التصرف بالكون .

وقد مر الكلام أن الحقائق الدينية حقائق نسبية، لا يمكن الاستدلال عليها خارج النص، وتقنيات الإيمان. بل أن تعدد مناشئه يكفي في نسبية الحقائق التي تراهن عليه في وجودها وسلطتها. من هنا أجد أن تكثيف نقد الحقائق الدينية غير القرآنية يفتح آفاقا معرفية واسعة، ويعيد تشكيل وعي الفرد بذاته والآخر، رغم بطء الاستجابة للقراءات النقدية ما لم تمس المترسب في أعماق النفس، ويزحزح النقد تدريجيا قدسية النصوص المؤسسة. حينئذٍ يمكن أن يستعيد الإنسان وعيه، ويعود لقراءة التاريخ والتراث للتخلص من عبء نصوصه. لكن حراس مختلف العقائد يتداركون ضعف الروايات بالخرافات والطقوس وتزيين المعابد، خوفا من انهيار

العقيدة بانهيار نصوصها. لذا لا يشكل النص سوى رافدا من روافد الإيمان، وتبقى الروافد الأخرى أكثر تأثيرا وفاعلية، حينما يستدل بها على صدق عقيدته. إن إيمان الناس بعقائدهم إيمان نفسي موروث، فيكون راسخا. ويقينهم يقين سلبي يكرس اللامعقول الديني، ويستمرئ الخرافة، ويغلق منافذ الوعي.

قرأت تعليقا على منشور في الفيسبوك كان صاحبه يستدل بآيات قرآنية على نفي علم الغيب عن الأنبياء، كمقدمة لنفيه عن غيرهم، كالأئمة. فكتب المعلّق:

(نعم لقد نفى القرآن علم الأنبياء بالغيب وهذا لا شك فيه. لكنني أتحداك أن تنفي علم أئمة أهل البيت بالغيب!!!).

وهذا تصريح خطير، ينطوي على ما أصفه بأوهام الحقيقة. والرجل لم يتكلم عن فراغ، فهناك رواية مفصّلة تذكر فضل الأئمة، خاصة الإمام علي، على جميع الأنبياء ما عدا محمد . حيث ترى، وإنْ لم تصرّح بذلك، أن الآيات التي نفت علم الغيب عن الأنبياء كانت ناظرة للمفضولين (أي الأنبياء) قياسا بالأفضل علي بن أبي طالب!!. فلا تشمله أساسا، فهو أعلى رتبة وقرباً إلى الله تعالى. فكان دليله وهو يصرّح بكل ثقة روايات موضوعة، نجحت في فرض حقيقتها، كقوله: (نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم) ، حيث مهّدت لقبول رواية التفضيل. فعندما نفكك كلامه، ونتقصى من خلاله مداراته الفكرية سنقف على مرجعياته العقيدية، وما تضمر من مفاهيم ومقولات وأنساق معرفية. فالنقد ينبغي أن يتوجه لحقله المعرفي، وعدم الاشتباك معه حول تجلياته والظاهر من كلامه. فهو حتى لو تراجع عنه، فسيكون تراجعا آنياً، ما دامت البنى التحتية لم يقاربها النقد.

إن العقل التراثي وضمور الحس النقدي ورثاثة الوعي هي التي ساعدت على مرور الروايات الموضوعة، فهذا الشخص لم يع تقنيات النص حينما رفع عليا إلى مصاف الأنبياء، حيث غيّب ضمن استراتيجيته في التستر والتاثير، آلية الاصطفاء، التي هي من اختصاص الله تعالى (اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) وعلي ليس منهم بالضرورة. فالمتلقي تعامل مع الطرفين بذات المستوى من القداسة بناء على قبلياته، دون الرجوع للكتاب الكريم. وفضل عليا ،

باعتباره بريئا سلوكيا من هفوات الأنبياء، بناء على العصمة تلك الحقيقة المطلقة التي هيمنت على تفكير العقل الشيعي برمته، فمررها النص كمسلمة من خلال مقارنته بالأنبياء، رغم انتفاء شروطها. فعلي ليس نبيا كي يُقارن بهم، لولا قدسية رواية التفضيل التي تقمع السؤال بناء على إرتكازها على نصوص مؤسِسِة، كالرواقة المتقدمة: (نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم). فالمتلقي الذي يؤمن بعصمة الأئمة وقدسيتهم يكتفي بالإصغاء والتسليم دون الإعتراض، فمرت المقارنة وتفضيل علي على جميع الأنبياء كحقائق نهائية. وأصبحت حقيقة مطلقة تؤثر في وعي المتلقي وفهمه للدين ومختلف الظواهر الحياتية. وليس له دليل سوى روايات تراثية. وهذه هي براعة النص، حينما يضمر أكثر مما يظهر، فيجب استدعاء ما يتستر عليه، وما لا يريد قول، لاكتشاف ما تبدو حقيقة، ورصد أوهامها وفخخها.

النقد والحقيقة

النقد هو الوحيد القادر على تحدي النص في مراوغاته، خاصة مراوغات الخطاب الديني الذي تقتصر مهمته على تسويق الحقيقة، وإقناع المتلقي بها، وترسيخها، وتحصينها. فمهمة الخطاب مهمة أيديولوجية، تستبعد نقد ومراجعة الذات، وتكتفي بالعزف على وتر العواطف، وتزوير الوعي، بفعل العقل الجمعي، وما تختزنه قبليات الفرد والمجتمع. فالخطاب يمارس دورا خطيرا حينما يتستر على حقيقة رسالته، من خلال تقنياته واستراتيجياته في التأثير. قد لا يتفاعل المتلقي مع النص مباشرة، ولا يدرك أهدافه، وربما لا يترك أي أثر في نفسه، لولا قوة الخطاب، وأسلوبه في تمرير ما يبدو أنها مسلّمات. فالحقيقة الدينية تراهن على قدرة الخطاب في ترسيخ الإيمان وإقناع المتلقي. وهو عندما يعجز في الإرتكاز للمقدمات العقلية والبرهانية، يبالغ في خطابه العاطفي والأيديولوجي.

النصوص المقدسة لا تضع بين يديك حقائق علمية يمكنك من خلالها الاستدلال على صدقية إخباراتها وحقائقها، بل تراهن على الإيمان، والذي هو بدوره خطاب عاطفي، تتوهج معه النفس، وتتفاعل حد الاستشهاد بكل يقين. قوة النص المقدس في خطابه، وطريقة أدائه، بشكل يشد مشاعرك حداً يدخل العقل في سبات. خاصة مرحلة التلقين، حيث تترسب المفاهيم الأولية والمقولات الأساسية لا شعوريا، بفعل التربية والمحيط والخطاب العاطفي والمقارنات البسيطة وإثارة الكمائن النفسية. وهذه المرحلة لا يغادرها الإنسان إلا بيقظة حقيقية تقاوم إغراءت الخطاب وهو يمرر مسلّماته، ويحجب دوره في التأثير. لذا تجد بعض الناس مرابطا في هذه المرحلة حتى مماته، مهما كان مستواه العلمي والأكاديمي. فالوعي غير العلم والمعرفة.

إن قوة النص تقاس بقدرته على حجب دوره في تكوين حقيقته، ودوره في تشكيل حقائق أخرى. وتقاس قوة الخطاب ببراعته وقدرته على حجب آليته في التأثير والإقناع. فحينما تستولى قدسية الخطاب على مشاعر المتلقي، يتستر على براعته في استخدام أدواته وتقنياته اللغوية. وهذه خصوصية جميع الخطابات الأيديولوجية والتعبوية. فرهان الخطاب الأكبر على قبليات المتلقي وثقافته، ومساحة

اللامعقول الديني في ذهنه، وكيفية تفاعله مع مضامين النصوص وغرائبيتها. فالبنية الأسطورية تفتح آفاق الأسطرة واللامعقول. وتقصي العقل والمنطق الاستدلالي.

القراءة التأويلية

إن القراءة التأويلية للنص تقيم علاقة جدلية بين منظومتين معرفيتين، ينتج عنهما فهم متجدد، يتأثر بظرفه، وبمناهج قراءته وأدواته المعرفية. فالنص ينقلب خلال تفكيكه واكتشاف أعماقه إلى بركان يلقي بحمولته الدلالية ضمن سياق النص ودواله. وقد تتفتت سلطته وهي تمارس مركزيتها باحتكار الحقيقة أو بجزئها. وليست سلطة النص سوى هيمنته معرفيا، وأي زعزعة نقدية وتفكيكية أو تحليلية، تفقده مقاومة التأويل، فيعاد تشكيل العقل وفقا لنسق معرفي آخر، قد يقع على الضد منه. وهذا ما نحتاجه لمقاومة ثقافة التراث ويقينياته التي تعبث بحياتنا واستقرارنا. لا بد أن تخبو سلطة النصوص التراثية، وتتوارى خلف أسوار المراجعة النقدية المستمرة، وطرح البديل العقلي، الذي يستمد وعيه من معطيات العلوم والثقافة الحديثة.

إن التأكيد على نقد النصوص الدينية والتراثية باعتبار مركزيتها، ودخولها بقعة اللامفكر فيه، المتواري داخل خطوطه الحمراء وجزره المغلقة، فيلعب دورا فتاكا في تزوير الوعي، ما لم يلاحقه النقد. تلك النصوص، خاصة الموضوعة لتلبية حاجات نفسية وطائفية، ترسو في بنية العقل المسلم، وتمارس دورها في اللاوعي، على صعيد التحكّم بمسار الثقافة والمعرفة، في عملية التكفير. فتستقطب ما يؤازرها من نصوص، وترفض ما لا ينسجم مع منطقها. كما أنها تواصل ترسيخ حضورها من خلال كل قراءة تخضع لرقابتها. ففي مرحلة التلقين يتلقى الإنسان المفردة اللغوية على شكل وحدة لغوية، مشحونة بدلالاتها، وقدرتها على الارتباط بغيرها.

إن إشكالية العقل عندنا في ثقافته ومقولاته ومفاهيمه المعرفية التي تأنس

بالخرافة، وترفض العقل وتقدم عليه النص مهما كانت قيمته المعرفية. وهي ثقافة مكتسبة غير أنها راسخة بفعل تقادمها. وفاعلة بحكم نسقها، فهي غير خاضعة للنقد، وخارج وعي المتلقي، رغم قوة حضورها. فكل نص ينطوي على نصوص، وخلف كل عملية عقلية، عدد هائل من العمليات التقنية المترابطة. فالمعرفة رغم بساطتها أحيانا لكنها تمر بشبكة معقدة من الدوائر والروابط الداخلية، أشبه بعمل جهاز الكامبيوتر، الذي يبدو بسيطا في أدائه، لكن في داخله عددا كبيرا من الدوائر الكهربائية والضوئية والألكترونية.

فالطفل عندما يسمع كلمة الله، يسمعها بمختلف الهيئات، والأساليب، فترسو في لا وعيه بشكل راسخ وفاعل جدا. تارة يسمعها مع الرجاء، وأخرى مع: التصبّر، الشكر، العفو، التوكل، الخشية، الرزق، المطر، الموت، العقاب، ... والأهم الدعاء باعتباره متفردا باستجابته، وحاجة الإنسان الملحّة له، مع قساوة الحياة والظروف التي يعيشها الفرد. وهو الأمل في الدنيا والآخرة. فالصورة المثالية للخالق استقرت حتى وإن تجاوزها الفرد لأي سبب، فتراه لا شعوريا ينطق بها عند الشدائد والكُربات واستجابة الدعاء والضيق. وأوضح مثال على رسوخها وقوة فاعليتها وحضورها كنهائية غير قابلة للنقد والمراجعة والتفكيك، هو عودة الفرد لنقد الذات وتقريعها بدلا من الشك بأية صفة من صفاته تعالى عند عدم استجابة الدعاء. فالمؤمن لا يراوده شك مطلقا بأن الله يستجيب الدعاء، وهو القائل: (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) ، (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) ، لكن يشك بإخلاصه ويقينه، فيقرّع نفسه، ويمارس جلد الذات، ومحاسبتها. وسبب كل هذا يقينياته، ولو أنه أعاد النظر بمفهوم الدعاء، وفقا للخطاب القرآني ذاته، ربما تتغير وجهة نظره، ويفكر بطريقة أخرى، لكن الخطاب الإسلامي تمادى في تشدده، وبيان شروطه، دون التحرش بحقيقة الاستجابة الإلهية للدعاء. بل حتى لو تحرش به لا أحد يتفاعل معه، لقوة مركزية وسلطة مفهوم الخالق وصفاته التي منها الاستجابة. وربما لو أعدنا النظر في مفهوم الدعاء والاستجابة، سوف نستغني عن تبريرات الخطاب الديني، المثقل بنصوصه التي

تصادر العقل وتكرّس الكسل والتواكل. وسنستغني عن التشفّع بأي مخلوق من أجل استجابة الدعاء، ونكف عن التوسل والرجاء الذي يصل حداً يسحق فيه الإنسان كرامته وحيثيته. وسأتحدث عن هذا الموضوع لأهميته وتأثيره في مناسبة قادمة. وربما ما أقوله غريب لكنه أقرب لفهمه قرآنيا. وهذا مثال حي يعيشه الإنسان، وفيه تتجلى سلطة النص. والنص هنا لا يتحدد بعدد الكلمات بل بمداليله ورمزيته ومعانيه. فكل صفة تلحق باسم الجلالة هي نص يمارس سلطته ومحدداته، في مرحلة التلقين. ولا مانع من مراجعتها ونقدها في مرحلة النقد والاستدلال.

قبليات الوعي التراثي

وما دمنا بصدد النصوص الدينية، والروايات الموضوعة نضرب مثلا على تأثر القراءة وفهم النص بالأحكام المسبقة للمتلقي، وخلفيته وقبلياته وثقافته. فآية: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) ، جعلت الولاية للّه ورسوله والذين آمنوا. وهذا متفق عليه، لكن دبّ الخلاف حول جملة الوصف: (يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). فهل الآية بصدد مواصفات خاصة، أم تعريف عام بصفات المؤمن المؤهل؟. الآية الكريمة أخفت دلالاتها ولم تصرّح بأكثر مما قالت، رغم أنها مصدر شرعية جعل الولاية بعد اللّه ورسوله. وقد لجأ لها الطرفان كشاهد على شرعية أو عدم شرعية السلطة بعد وفاة الرسول، وقد لعبت الخلفية الفكرية والعقائدية دورها في توظيف هذه الآية بالذات. فالشيعة قالوا أنها نزلت بعلي بن أبي طالب خاصة، فهو من تصدق راكعاً. وقد استعانوا لإثبات دعواهم بروايات لا نعرف عن حقيقتها شيئا لكنها تبقى محتملة وفقا للتصنيف السابق بين صحيحة ومحتملة الصدور، فراحت تصف كل شيء حتى نوع الخاتم حينما تصدق به الإمام علي وهو راكع. وشكل الرجل الفقير، وكيف استعطى وعلي كان في صلاته فدفع إليه زكاته. وكيف دخل النبي، وسأل الفقير، وأشار لعلي وهو يصلي، إلى غير ذلك من تفصيلات تأباها شخصية علي لمن يعرفه، خاصة وهو خاشع في صلاته . فليس للشيعي طريق للجزم بصحة الرواية، لكن خلفيته الفكرية والثقافية صدقتها، لتكون قرينة على إرادة المطلوب واختصاص الآية بعلي دون غيره. وأما السني فاعتبر الجملة حالا لوصف المؤمنين، فهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، أي خاضعون مستسلمون لأمر الباري تعالى، فالتعبير مجازي. وهذا مثال بسيط يبين كيف تلعب خلفية المتلقي دورا معرفيا في فهم النص.

المهيمن الرمزي

باتت تداعيات الصراع على السلطة بعد وفاة النبي معروفة للجميع. يقول الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل: (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان) . ذلك الخلاف الذي مزق الأمة وقطّع أشلاءها، حتى ضمرت معالم الدين، وتعددت قراءاته وفهمه تبعا لهذا الإنقسام. ومازالت تداعيات الصراع تحكم سلوك الناس وثقافتهم ومواقفهم، وستبقى بعد أن أكتسى لباس الدين، وانقلبت وجهته من صراع سياسي إلى صراع ديني مرورا بالصراع السياسي - الديني. ثم تأصّل ليكون ركيزة التفكير، وأداة العقل الجمعي في تفسيره لمختلف الظواهر الحياتية والاجتماعية والدينية. فالإمامة والخلافة اليوم خطان متوازيان، تنعدم بينهما مساحات الإلتقاء إلا مجاملة وتسامحا شكليا. وخطوط التماس بين الطرفين قائمة على الإلغاء والتنافي المحكوم بمبدأ الفرقة الناجية ، وفريضة التولي والتبري ، مهما تظاهروا بالوحدة وعقدوا لها مؤتمراتهم. والأخطر التداعيات العقيدية والفكرية التي ظهرت في ظل الصراع المستحكم بين الفِرق والمذاهب الإسلامية. فالشعور الطائفي المترشح عن الصراع التاريخي أحد أهم أسباب تخلف العرب والمسلمين. لا باعتباره حدثا تاريخيا بل لأن المنظومة القيمية والعقيدية والفكرية والثقافية القائمة على مبدأ الفِرقة الناجية باتت تمثّل البنية المعرفية للفرد والمجتمع، وتستأثر بمرجعياتها وأنساقها. لأنها تأسست على مفاهيم ومقولات استمدت حقيقتها ووجودها من حديث الفرقة الناجية، ولوازمه وتداعياته. فهي تنتمي بالضرورة لحقل معرفي مفارق للعقل. قوامه وهم الحقيقة وخرافية الجوهر، بعيدا عن منطق العقل والعقلانية. فالصراع بات سلطة ومرجعية، أفرزت مذاهب وفِرق وعقائد ومدارس فقهية وأحزاباً سياسية ومجتمعات طائفية وشعورا إقصائيا ومناهج تفكيرية وأدوات معرفية. فهو الكل المعرفي والسلوكي والأخلاقي، وهو العقل الذي تشكل في إطاره. فالثقافة اليوم تكرّس قيم الصراع حتى وهي تجدد مقولاتها في ظل الحداثة وآفاقها الواسعة القائمة على العقل والبرهان المنطقي. والحالات الاستثنائية تمرد ما زال محدودا لم

يشكل تيارا ضاغطا باتجاه النهضة، والتخلي عن قيم حديث الفِرقة الناجية.

وبما أن أزمتنا الحضارية أزمة عقل أولاً، فنحتاج لتفكيكه وإعادة تشكيله وفق مبادئ ومناهج منتجة للمعرفة والقيم الحضارية. وهذا لا يتحقق ما لم نعد خطوة ما قبل الصراع، لتعرية الأسيجة القدسية، والأسوار الدينية. فلم يعد الصراع صراعا على سلطة زمنية – بشرية. سياسة كانت أو دينية، بل صراعا حول سلطة إلهية مقدسة. فينبغي كشف العناصر البشرية فيها، ونزع قدسيتها. أي نحتاج للتعرف على القيمة الحقيقية لجميع ما نؤمن به من حقائق دينية ومذهبية، ومدى علاقتها بالمقدس، وتفكيك المهيمن الرمزي وإيحاءاته. فنحن اليوم نواجه مشكلة "وهم الحقيقة"، حيث ينسى الفكر الديني دور الصراع التاريخي في تأصيل العقائد ومقولاتها ومفاهيمها، ويحسب أن الفكر الاجتهادي حقيقة مطلقة، رغم أنه فكر بشري نسبي، يختلف من شخص إلى آخر، وفقا لخلفياته وثقافته ومستوى وعيه وعلمه وقدرة أدواته على التنظير. فهو يُخطئ عندما يعتبر الفقيه والمفكر مجرد طريق للحقيقة. ويرتكب خطيئة حينما يرمي المخالف بالانحراف والردة والكفر. الفكر الديني فكر بشري، اجتهادي، نسبي، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وأصدق دليل تعدد الآراء والفتوى حتى في المذهب الواحد. لا شك أن المهيمن الرمزي والإيمان النفسي والوعي التراثي واليقين السلبي لهم دور في سلب الآراء الاجتهادية نسبيتها، واعتبارها حقائق نهائية، كتعامل المسلمين مع التراث، وتعامل الإسلامين مع المنجز الفكري للرموز الدينية والإسلامية. كموقف الحركات الإسلامية، سنة وشيعة، من تراث سيد قطب ومحمد باقر الصدر، على التوالي. وهي أوهام الحقيقة ترافق الخطابات الأيديولوجية، خاصة في حقبة المعارضة. وقد عجزت إيران عن طرح بديل إقتصادي إسلامي، وعادت بعد 9 سنوات من المعاناة للاقتصاد العالمي وحركة السوق بمسحة شرعية بسيطة جدا، لا تخرج المعاملات البنكية عن ربويتها. وهي مجازفة لولا طلب المرشد علي خامنئي في حينها إعادة النظر في مفهوم الربا. فوجد فيه رؤساء المؤسسات المالية إيذاناً بالعودة لنظم البنوك العالمية. وأيضا تراجعت إيران عن مشروع أسلمة العلوم الإنسانية الذي كانت تعوّل عليه في وجود علوم إنسانية

إسلامية في موازاة العلوم الإنسانية الغربية. وهو مشروع خاطئ، سببه تباين المبادئ الفلسفية لكلتا المنظومتين. لكنه أحد رهانات الإسلاميين، ومشروع الدولة الإسلامية، حتى انسحاب رضا داوري اردكاني. وهو من أشهر مفكري إيران المعاصرين في هذا المجال، وقد كرّس ثلاثين عاما من حياته لأسلمة العلوم. فأحدث قراره ضجة كبيرة في حينها ، عندما أعلن رسميا انسحابه من مشروع أسلمة العلوم في رسالة وجهها الى (المركز الحديث للعلوم الإسلامية) في مدينة قم الإيرانية. ثم أعقبه رئيس الجمهورية د. حسن روحاني بعد أسبوع بتصريح بنفس الاتجاه. كل هذا يؤكد عدم وجود مطلقات في الفكر الديني. لكن متى يكف الخطاب الأيديولوجي من خداعه وتضليله؟. الأسلمة لا تنتج معرفة حقيقية بل علوم ترقيعية مشوّهة، لأنها في الغرب قائمة على مبادئ فلسفية مغايرة، وأسلمتها وفق مبادئ فلسفية أخرى يفقدها قيمتها المعرفية، وتصبح علوما شوهاء تفقد أصالتها. وما زال الفكر الإسلامي يراوح في دائرة الإنغلاق المعرفي، بسب عدم فهمه لدور الدين والإنسان في الحياة. وبالتالي فالتمييز بين البشري والإلهي، والمقدس والمدنس، والسماوي والأرضي، يساعد على فهم الحقيقة، ليستعيد المجتمع وعيه، ويعيد النظر بمسلّماته ويقينياته، ورموزه، وفقا للواقع وحقائقه. فثمة هالة قدسية ينبغي اختراقها وكشف حقيقتها. وتعالي يجب استدراجه ومحاكمته، وهذا ما نسعى له ضمن مشروعنا الحضاري النهضوي. ونطالب بإعادة النظر بالحقائق التراثية، عقيدية وفكرية، كي يتسنى لنا اكتشاف الواقع، وتخطي أزماته وتحدياته باتجاه حداثة عقلانية تقوم على مبادئ حضارية – إنسانية. والدين في حقيقته لا يخرج على المبادئ الإسلامية بل يؤكدها. ويبقى تفكيك الخطاب السياسي – الديني مهمة أساسية. فصراع الناس اليوم حول قضايا لا يعرفون عن حقيقتها شيئا. قضايا موروثة بفعل الثقافة والتربية والخطابات الأيديولوجية. وعليه يجب العودة للبدايات التاريخية لفرز ما هو ديني عما هو بشري، من أجل وعي جديد يعزز طموحات النهضة.

الرسالة والسلطة

تعتبر بعثة النبي نقطة تحول في تاريخ العرب عامة وقريش خاصة. وكان تاريخ المسلمين قبل وفاته تاريخا للرسالة، ومكابدات الرسول مع الملأ من قريش، ومَن حالفهم من أهل الكتاب. بدأت المرحلة المكية سلمية واستمرت حتى هجرة المسلمين للمدينة. فكانت حصيلة المرحلة الثانية مجموعة غزوات وحروب خاضها الصحابة. ثم بدأت تستتب بعد عام الفتح معالم مجتمع جديد، يتمثل قيما وأخلاقا، هي مزيج من قيم دينية وقبلية، تجلت بوضوح في نزاع المسلمين حول السلطة. فتركت أسئلة حائرة حول قدرة الدين على صقل الروح القبلية، وتشكيك مرير حول صدقية التفاضل على أساس التقوى والكفاءة في الحكم، عندما فرض الصحابة القريشية شرطا في السلطة ("الخلافة" أو "الإمامة" في قريش). فاستأثروا بخلافة المسلمين واستبعدوا غيرها من الصحابة رغم كفاءتهم، ومكانتهم في الإسلام. بل استأثرت قريش بالرأسمال الرمزي للمقدس من خلال عدد كبير من روايات الفضائل، كحديث العشرة المبشرة بالجنة كلهم من قريش!!. وغيرها من الأحاديث التي خصتهم على إنفراد أو مجموعات . لكنها أقواها روايات التفاضل بين الخلفاء الأربعة، كخبر معجزة تسبيح الحصى في يد الرسول، ومن ثم بيد الخلفاء الثلاثة واحدا بعد الآخر، حسب الرواية السنية . وتسبيحه بعد الرسول في يد علي خاصة، وفقا للرواية الشيعية . ولهذه الروايات وقعها آنذاك، في مجتمع ثقافته السحر والمعاجز والكرامات. والإسراف باللامعقول والغيبيات. فهي حديثهم وزادهم اليومي. ولها قيمة رمزية عالية. رغم تنويه القرآن بالامتناع الذاتي للغيب بالنسبة للإنسان. لكن العقلية العربية عقلية خيالية وهمية، انتجت لنا تراكما شعريا هائلا، لم يساعدنا في نهضتنا، بل وكرّس قيم الاستبداد الديني والسياسي، وتستر على الظلم والعدوان. واستغرق في وصف الخمور والمجون والجواري . فالأدب العربي لم يساهم في نهضتهم. بينما ينسب للأدب العالمي دوره في الثورات الاجتماعية. وهذا الكلام لا ينفي وجود نماذج أدبية مثالية لكنها لم تؤثر حقيقة، فهناك جو عام عصي على النهضة والتحوّل، له أسبابه التي نسعى لمعالجتها نقديا.

إن الصراع حول السلطة بعد النبي يعود لأسباب عميقة، ترتبط بالقيم القبلية، والرأسمال الرمزي ومهيمنه، وإيماءاته وقوة حضوره. فالصحابة على درجة واحدة من الإيمان والإلتزام حسب الظاهر، وأما التقوى والنوايا الشخصية فلا يعلمها إلا الله. كما أن القرب من رسول الله لا يعني كفاءة الصحابي سياسيا، بل ثمة أسباب والتزامات جعلت بعضهم أقرب، كقدم الصحابي، ومنزلته الاجتماعية، وقوة تأثيره، وقرابته. وفي المعارك تتغير خارطة العلاقات على أساس الشجاعة وكفاءة القائد العسكري، فيكون هو الأقرب لرسول الله بحكم الظرف العسكري. وهكذا بقية الاختصاصات. والشاهد أن الكتاب الكريم لم يصرح باسم أحدهم، وجاءت آياته مطلقة في مصاديقها. وهذا لا يمنع أن يكون أحدهم مصداقا لها، لكن لا يمكنه احتكارها ما دامت مطلقة، فكما تنطبق عليه تنطبق على غيره. لذا لم تُطرح هذه الخصائص على بساط البحث عندما دار الحديث حول السلطة بين المهاجرين والأنصار، إلا كلاما عاما. أقصد لم تكن بذاتها محورا للمفاوضات السياسية. بل الانتماء القبلي هو الذي حسم الموقف السياسي، واحتكرت قريش بموجبه السلطة، بعد استبعادها للأنصار الأقرب لرسول الله، وفقا لمجموعة أحاديث، يثني عليهم وتعكس مدى اهتمامه بهم: "أوصيكم بالأنصار خيرا" . وكأنه يعلم أن السيادة ستكون دائما للمنطق القبلي، وستكون التقوى والمواقف الرسالية المشرّفة في آخر قائمة أولويات التفاضل. وهذا ما حصل فعلا. وبدأت مرحلة توظيف الديني لخدمة السياسة وأهدافها في تكريس السلطة، فالتبس الديني بالسياسي. لذا ينبغي كشف البعد البشري في السلطة، سواء السلطة الدينية أو السياسية. وتحديد وجهة الصراع منذ نشوبه حتى اليوم، لنتمكن من تفكيك البنية المعرفية للعقل المسلم عامة والعربي خاصة، القائمة على يقينيات تسودها الخرافة واللامعقول، تقدس الرموز الدينية، بدوافع طائفية وأيديولوجية.

لقد انتهت بوفاة النبي مرحلة الإسلامي الديني، وبدأت مرحلة الإسلام السياسي، لحظة توظيف النص الديني لشرعنة الموقف السياسي. فالدين لم يهتم بموضوع السياسة، وكل ما يشتمل عليه الكتاب الكريم مبادئ وقيم تصلح أن

تكون قاعدة أخلاقية لضبط الأداء السياسي والاقتصادي. ولم ترد أية إشارة لمفردات الفكر السياسي، بما في ذلك مفهوم الشورى، فهو لم يخرج عن معناه اللغوي، ولا يرقى به لمعنى الديمقراطية بالمصطلح الحديث. ولم يعهد من الرسول عهدا سياسيا لأحد من الصحابة بنص صريح واضح لا لبس فيه يؤكد استمرار السلطة السياسية بشخص أحد منهم. وقد مات وهو على ذات الموقف. والمعروف تاريخيا أن بعض القبائل العربية قد ساومت النبي حول السلطة، ورفض طلبهم، لأنه نبي وليس ملاكا أو سلطانا، والنبوة أمر إلهي واصطفاء رباني: "الله أعلم حيث يجعل رسالته"، كما كان يرد عليهم. ولو كان مشروعه مشروعا سياسيا أو سياسيا - دينيا لتفاوض معهم على الحد الأدني، أو ترك الباب مفتوحا للمتغيرات السياسية، هذا هو مقتضى العمل السياسي. لكن مواقفه كانت حدية، مبدئية، دينية خالصة، حتى في أساليبه السياسية. وقد سبق لقبيلته أن عرضت عليه السلطة، ورفض. وكان يؤكد دائما أنه نبي مبعوث، لا يريد منهم سوى الإيمان بالله ووحدانيته والإلتزام بأوامره ونواهيه، من أجلهم، ومن أجل مجتمع يسوده العدل والسلام. وهذه الحقائق التاريخية تنهي جدل السلطة والدين، مطلق السلطة. لكن ثمة رغبة ملحّة دفعت التنظير الفكري والفقهي إلى تأويل الآيات والروايات والسيرة، من أجل التوفر على أدلة لشرعنة السلطة دينيا. وكل هذا لم يجد نفعا، فالسلطة ضرورة اجتماعية وليست دينية. حاولت نظرية ولاية الفقيه إن تستدل بأدلة شرعية لفظية لكنها فشلت، فاستدل عليها بعض الفقهاء بدليل عقلي، باعتبارها ضرورة دينية – سياسية. وآخرون استدلوا بروايات ضعيفة وسيرة تاريخية لذات الهدف. السياسة والاقتصاد من أهم وأخطر الموضوعات، وعدم اهتمام القرآن له دلالته. كي تواكب السياسة والاقتصاد تطورات الحياة، وعدم الجمود على صيغة واحدة. وتبقى المبادئ حاكمة، كسيادة العدل والقسط والروح الإنسانية وغير ذلك. وبالتالي فدعوى دينية السلطة يحتاج إلى أدلة قطعية الدلالة والسند، صريحة، واضحة لا لبس فيها. فالمسألة خطيرة وليست عادية. وقد سفك الإسلاميون التكفيريون دماء غزيرة من أجل مشروع سياسي باسم الدين وشريعة سيد المرسلين، وهم لا يملكون أي دليل

شرعي صريح في المقام!!.

فالسؤال المهم كيف التبس الديني بالسياسي؟ وكيف غادرت السلطة بشريتها وأصبحت منصبا إلهياً؟ وكيف تم تزوير الوعي، وخداع الناس؟. وما هو مصير العلوم والعقائد التي تأسست على مقولة إلهية السلطة عندما نستعيد بشريتها، سواء كانت السلطة دينية أم سياسية؟. فثمة آثار واسعة ستترتب عليها. وستتلاشى كثير من المفاهيم التي لها مساس بحياة الناس، ومصيرهم في اليوم الآخر.

مفهوم المهيمن الرمزي

أقصد بالمهيمن: نسق أو مجموعة أنساق معرفية مهيمنة، تعمل كموجه يستوحي من مقولاته الأساسية، المضمرة داخل بنية العقل وفضائه المعرفي، فيرتهن لها وعي الفرد، وطريقة إشتغاله لا شعوريا.

وبهذا يتضح أن فهم المهيمن يتوقف على فهم أنساقه ومقولاته ومفاهيمه الأساسية، ومناشئ وجودها، ومدى صدقيتها. وهي مقولات تأسيسية، مكتسبة، تترسب لا شعوريا في بواكير الوعي، عبر التربية والتعليم والبيئة والعقل الجماعي والأجواء الثقافية المحيطة به. فيتعامل معها العقل كحقائق رغم عدم وعيه لمدى مطابقتها للواقع ونفس الأمر. وهذا النوع من المقولات يتعذر نقدها وتفكيكها بسهولة، لأنها تنتظم ضمن أنساق مضمرة، فتكتسب مناعة ذاتية، وهذا سر مقاومتها للنقد. فهي قناعات لا شعورية، يحار المرء في اكتشاف سببها، ويعاني في استعادة وعيه، ما لم يرهقه القلق والتردد والشكوك والاستفهامات. وتقاس فعلية كل مهيمن بقوة حضوره، حينما يباغت الوعي، ويطفو لا شعوريا، حدا يرتاب الفرد بصدقية وعيه. وقدرته على التحرر من سلطة مهيمناته وأنساقه المعرفية.

ويتنوع المهيمن بتنوع مقولاته وأنساقه ومهامه وتقنياته وطريقة اشتغاله وأدائه وتأثيره بوعي الفرد والعقل الجمعي. فكما هناك مهيمن ثقافي هناك مهيمن دلالي، وهناك مهيمن رمزي يتحكم بالعلاقات الاجتماعية والدينية، وتفسير ظواهرهما. يستمد وجوده من أنساق المهيمنين الثقافي والدلالي، ويرتبط بمهيمن ثالث نفسي

ينفرد بطريقة وعيه واشتغاله، وهيمنته اللاشعورية، في تجلياتها المختلفة. وتعمل هذه الأنساق بطريقة جدلية، فتؤثر وتتأثر، وتعيد تشكيل نفسها باستمرار. وتكون العلاقة بينها علاقة تشابك مستمر. وهي الوسط الذي تتجلى فيه حقيقة مختلف الدلالات الرمزية للرموز الدينية والاجتماعية والسياسية والتاريخية، وغيرها. وليس لها أية حقيقة خارج وعي الفرد والمجتمع. ولا سلطة وسيادة لها خارج الفضاء المعرفي للعقل. فقيمة الرأسمال الرمزي لأية شخصية أو جهة اجتماعية وغير اجتماعية تتحدد من خلال ما تمتلك من رصيد رمزي، وقوة حضوره في الوعي المرتكز لمختلف قبلياته، سواء كان فردا أو جماعة. الفرد بخصوصيته وثقافته، والمجتمع بالوعي الجمعي، الذي يتصف بقوة تأثيره عندما يهيمن على الموقف العام رغم تمرد بعض أفراده. فرهان الحقيقة الرمزية وسلطاتها على الوعي الجماعي أكبر من رهانها على الفرد. الأول يخلو من القلق والتردد وعدم القناعة، ويتصف بقوة يقينياته، التي هي سمة عامة ليقنيات الأفراد وليست تفصيلاتها الملغومة بالشكوك أحيانا.

ثمة ملاحظة أن المهيمن الرمزي يتفاعل لا شعوريا مع الغيبيات واللامعقول، ويستلهم منها دلالات وإيحاءات. بل ليس لها خارج فضائه الدلالي أية حقيقة، فهي من مخلوقاته، يتولى الوهم تصويرها، وصياغتها ضمن قوالب ثقافية ونفسية. فالحديث عن الميتافيزيقيا ومصاديقها حديث داخل فضاء العقل، وما يلتقطه النسق الدلالي، ويتمثله المهيمن الرمزي. وخلاصة الكلام أن المهيمن الرمزي يعيش وهم الحقيقة المطلقة دائما، وليس له سوى الوهم يستمد منه مقوماته، ومنهم يتأثر الموقف النفسي، فيتجلى عبر المهابة، والتقديس والتبجيل والإيحاءات الغيبية. فتتباين القيمة الرمزية من شخص إلى أخر، وهو سر السلوك المختلف والمشاعر المتفاوتة تجاه الرموز الدينية والاجتماعية. فالتنقيب في أعماق المهيمن الرمزي تفكيك لمفاهيمه ومقولاته، القائمة على الوهم، وما تحتفظ به قبليات الفرد من ثقافات وعادات وتقاليد وأشياء أخرى. فتجد الفرد الذي يتعامل بكل قدسية وخشوع مع هذا الرمز الديني، يتعامل بكثير من اللامبالاة مع رمز آخر. بسب قبلياته وتصوراته وأوهامه عن كلا الرمزين رغم انتمائهما الديني.

وبما أننا بصدد التمييز بين البشري والإلهي للسلطتين الدينية والسياسية، فيهمنا التعرف على الرأسمال الرمزي لكل من محمد بن عبد الله وقبيلة قريش. محمد باعتباره نبياً مرسلا، وقريش باعتبار مركزيتها وسلطتها القبلية. من أين أتى؟ وما هي روافده وتقنياته في فرض حقيقته؟

التكوين الدلالي

النظام القبلي، نظام طبقي، يحتفظ فيه الأشراف أو الملأ بامتيازات واسعة، ويستأثر سادته بالسلطة والمال والثروات. ولكل قبيلة مكانة تعكس قوة حضورها وتأثيرها. ترتهن فيها لعدد بطونها، وشجاعة أفرادها، ومكاسبها المسلحة، وبلاغة شعرائها، وقدراتها الاقتصادية، وسعة الأراضي التي تنتشر فوقها، وطبيعة علاقاتها بالجوار والقبائل الآخرى، ومدى ثقة الناس بها من خلال استجابتها للملهوف والمحتاج والمستجير، وعوامل مختلفة. لكن الأهم في العلاقات القبلية شيئان، الأول: لا قيمة للفرد خارج قبيلته، مهما كانت مكانته، فهي هويته وملاذه ومصدر قوته وعزته، ومن تلفظه يغدو صعلوكا مشردا يفقد أبسط مقومات الاحترام.

الثاني: لكل قبيلة رمزية تمثّل هيبتها وحيثيتها وقدسيتها، تستمدها من مكانتها ومن الصورة الذهنية المرتسمة في وعي المتلقي، والثقافة القبلية والبيئة الاجتماعية، وما يحف بها من دعايات وأوهام ومبالغات. والرصيد الرمزي لكل قبيلة تراكم تاريخي ومكاسب اعتبارية. ولا شك بقوته وتفوقه على الرصيد المادي. فقد تضعف القدرات المادية للقبيلة لكنها تحافظ على هيبتها وتماسكها، كالعملة النقدية التي تستمد قوتها من رمزية الدولة رغم تواضع غطائها من الذهب والعملات الصعبة. فتجدها مستقرة عكس عملات دول أكثر ثراء، وأضعف استقراراً.

التكافؤ الرمزي

تُعد قريش أكبر القبائل العربية، حيث بدأت تتمركز في مكة ونواحيها على يد قصي بن كلاب. ثم اكتسبت مكانة أكبر من خلال رعايتها للكعبة والمسجد الحرام، وتعاطيها الاجتماعي والاقتصادي، فترددت أصداؤها في أرجاء القبائل العربية المنتشرة في الحجاز وخارج الحجاز، ثم جاءت العلاقات الاقتصادية ورحلات الشتاء والصيف للشام وبلاد الحبشة فأكسبتها رمزية أكبر، فصار الانتساب لقريش امتيازا اجتماعيا، أذعنت له جميع القبائل العربية في عاداتها وتقاليدها. وخلق شعورا داخليا لدى جميع القريشيين كرّس الروح القبلية والتمايز الطبقي والعنصري، فقريش بنظر أبنائها سادة العرب، وأعلى شرفا ومكانة، ولا يليق بهم سوى السلطة والعز والسلطان. وقد رضخ العرب لهذا الواقع وتعاملت معهم القبائل على أساس أنها قريش سادة العرب. لذا كانت تعزز مكانتها باستمرار، وتقاوم التحديات، دون التفريط بمكانتها، وقد فاوض سادتها النبي من منطلق السلطة واستعدوا للتنازل عنها لتبقى في قريش، لكنه رفض. كما رفض عرضا مماثلا لكندة وبني علم بن صعصعة، فهو ليس سلطانا بل نبياً.

كان لقريش ما يبرر قلقها، فالدين الجديد استهدف وجودها، ورأسمالها الرمزي وسيادتها، وهدد رصيدها ومكانتها، ولا مجال للتسويات معه، بفعل الفارق الرمزي، الذي هو ذات الفارق بين الإلهي والبشري، والمائز بين الغيب والحضور المادي لعقائدهم. هو نبي يوحى إليه، ودعوته دعوة إلهية، لا يبغي مالا ولا سلطانا. بينما تستمد قريش رمزيتها الدينية من رعايتها للمسجد الحرام وبيت الأصنام، وتعهّد الحج وخدمة الحجيج، وكلها مناصب تشريفية، اعتبارية، ليست حقيقية، وقد تُنتزع منهم في لحظة ضعف قبلي. فلا تكافؤ بينهما. فهي دعوة تحدٍ حقيقي،. لذا عرضوا عليه المال والسلطان للتراجع عنها، لكنه أبى وخاطب عمه أبا طالب: (والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في شمالي، على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركته). وما يؤكد قلق قريش على رصيدها الرمزي وسيادتها أنها ركّزت في حملتها الإعلامية المضادة على تسفيه أحلامه

والاستخفاف بعقله، فقالوا: إنه ساحر، مجنون، شاعر، كاهن، يعلمه بشر. لزعزعة اليقين في نبوته. ولم تركّز على موضوع السلطة السياسية، ولم تستخدم ما يخصها من مصطلحات. فيصدق أن معارك قريش لتدارك رأسمالها الرمزي وحماية سلطتها وسيادتها، لذا رفعت شعارات دينية: "اعلوا هبل". كمعادل موضوعي، لكن النبي رفع شعارا صاعقا: "الله أعلى وأجل". وهذا يكشف قوة الرمز الديني في مقابل الرمز القبلي، فقريش المسكونة بالمشاعر القبلية وجنون العظمة، كانت تستمد أغلب رمزيتها من رعايتها للشعائر الدينية. بل يبدو أنها المقوّم الحقيقي لها ولسيادتها. فتخشى تفككها وانهيارها بتلاشي السيادة الدينية. وهو شعور عميق لدى جميع قريش، فمن اعتنق الإسلام، إما أن يكون صادقا في إيمانه، لكنه لم يتخل عن شعوره القبلي، وبقي يعتز بقريش ويتمنى عودة سيادتها وعزتها ومكانتها.. وإما إسلام براغماتي، يخطط للسلطة من خلال الدين الجديد. فلم يتخلَوا عن شعورهم الفوقي، وظل ملازما لهم بعد إسلامهم. فمحمد من قريش ومن سادتها، وكل ما في الأمر أن الرصيد الرمزي انتقل لأضعف بيوتاتها. هكذا أقنع أبو سفيان نفسه بعد فتح مكة، فثمة فرص أمامه لاستعادة السلطة، لذا خاطب علي بن أبي طالب بعد أحداث السقيفة: "إبسط يدك أبايعك، والله لأملأنها خيلا وركبانا". وهذا يؤكد تقدم الولاء القبلي على الولاء الديني في أعماقه.

وبالتالي، رغم مركزية قريش ورمزيتها، لكن تبقى سلطتها بشرية وليست إلاهية، مهما كان مستوى رعايتها للشأن الديني، وقد قللت الآية الكريمة من قيمتها: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ). فهو عمل تشريفي ليس أكثر، وليس تنصيبا إلهيا، ولا بمستوى الجهاد والأعمال الصالحة الكبيرة.

وأما بالنسبة لرمزية محمد بن عبد الله، فهو من أشراف مكة، وسادتها، وسدنة الكعبة. وحماة العرب، وملاذ الناس والوافدين للحج أو التجارة، وقد كسب ثقة المجتمع المكي وسادته، من خلال أخلاقه وسلوكه، فانتزع اعترافا رمزيا به.

وعندما بعث رسولا، كان رفيع النسب، جليل القدر، عظيم المنزلة، لهذا كانت القبائل تستقبله وتتفاوض معه من هذا المنطلق، فهم لا يعرفون عن دينه وتوجهه الجديد سوى محمد بن عبد الله من سادة قريش. فكانت رمزية قريش حاضرة في شخصيته. ثم راح يتألق باتجاهين، الأول لدى قريش والعرب عامة باعتباره نبيا، مرسلا، ومعارضا كبيرا لدياناتهم وولاءاتهم، وتحدٍ صارخ لأصنامهم وأوثانهم، وقد تحرش بقدسيتهم ومكانتهم الرفيعة. ففرض نفسه رقما لا يستهان به راح يقوى بعد كل انتصار عسكري على قريش وحلفائها، حتى تداعت سلطتهم بعد فتح مكة.

والاتجاه الثاني، رمزية الرسول من خلال الوحي، ذلك المفهوم المهول في دلالاته وقدسيته. فالعرب ينسبون كل إبداع للجن والشياطين والأرواح والقوى الخارقة، فكيف بشخص يوحى إليه، ويسمعون منه ما يدهشهم؟. وهذا بحد ذاته رصيد رمزي هائل يستمد قيمته من انتسابه للإلهي والسماوي. ورمزية أخرى من خلال حضوره القوي في الوجدان الإيماني، وفي قلوب المؤمنين برسالته: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)، وهي رمزية دينية وروحية تستمد صدقيتها من النبوة وشخص النبي، فكان لها أثر كبير في انتصار المسلمين. والنبي كان يتمتع بكاريزمية مميزة، إضافة إلى هيبته وقدسيته وهو يتلو ما يتنزّل عليه من الوحي كدليل على صدقية نبوته. وبالتالي فالرصيد الرمزي له رصيد مقدّس، ينفتح على آفاق التأويل فتهيم فيه النفوس المؤمنة، وتستمد منه إيمانها وتقواها. فنجحت شخصيته في خلق أرضية وحاضنة تتجلى فيها رمزيته. تلك التجارب الروحية التي ارتبطت به ارتباطا متيناً. فراحت تستمد منه ما يعمّقها ويصقلها، وبالوقت ذاته، تترسخ القيمة الرمزية في أعماقها. خاصة أن العربي مسكون بالتقديس، يتماهى مع المثيولوجيا، بسبب بيئته وثقافته، فهي ثقافة وصفية - بيانية، تهيم بالوصف دون التوغّل في أعماق الظواهر الحياتية. وما الشعر وكثرة الكهانة والأديان والنبوءات إلا دليل على ما نقول. فجميعها ينتمي للوصف والهيام في الظاهرة. دون النقد والتحليل واكتشاف حقائق الأشياء، بل يهيم العربي بالغيبيات والتأويلات الماورائية، ويؤمن بالأرواح والشياطين والجن والقوى الخارقة، ويكتفي بنسبة الظاهرة لها

للتعبير عن عجزه عن فهم حقيقتها. فجزء من قدسية قريش تعود للمخيال العربي الذي يحتفظ بصورة مضخّمة لقريش ورمزيتها.

وتجلت رمزية النبي أكثر في تطور التجربة الإيمانية للمؤمنين، التي ارتقت إلى مستوى الرسالة بفضل حضوره الروحي الكبير (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ)، (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ). وبالتالي فهيمنته ورمزيته تستمد حقيقتها ووجودها من انتسابها للغيب، الذي يتصف بقوة حضوره في النفس العربية، التي تذهلها القوى الخارقة، وتقف أمامها مستسلمة. ثم ترسّخ إيمان الصحابة بإلهية الدعوة ورمزية النبي. وبالفعل طالما أكدت الآيات: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ)، وقد صدق دعواه بالوحي وما نزل عليه من القرآن، (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى). فسلطته سلطة إلهية حقيقية (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا)، ولم يجعلها لأحد من بعده: (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ). وبوفاته أنتهت سلطته الدينية، وما لازمها من سلطات سياسية واجتماعية. ولا طاعة مطلقة لأولي الأمر. وهذه هو الواقع، وهذا ما نحتاجه للتمييز بين الإلهي والبشري في شرعية السلطة في ظل تزوير مقصود لحقيقتها.

الموقف القَبَلي

بدأ الصراع حول السلطة داخل سقيفة بني ساعدة، حينما تصدى لها الأنصار، كاستحقاق طبيعي لجهادهم وتضحياتهم، حتى تخلوا عن غنائم معركة حُنين استجابة لأمر الرسول، وقد أوصى بهم خيرا، وطالما أشاد بتضحياتهم وجهادهم وإخلاصهم، له شخصيا وللرسالة. وكان خطاب الصحابة في بداية الأمر وديا، إسلاميا، بين طرفيه المهاجرين والأنصار: "يا معشر الأنصار"، "يا معشر المهاجرين". ثم انقلب إلى منطق قَبلي: قريش وغيرها، عندما طرح الأنصار ضمن مفاوضات السلطة شعار: "منا أمير ومنكم أمير". حيث رفض أبو بكر بن قحافه وعمر بن الخطاب وأبي عبيده مشاركة الأنصار في السلطة. وأصروا على تفرّد قريش بها، وروى الأول عن النبي حديثا أنهى آمال غيرهم وإلى الأبد، حيث قال سمعت رسول اللّه يقول: ("الخلافة" أو "الإمامة" في قريش). وقد راهنوا على صورة قريش في الوعي العربي، فهم سادة العرب، ومحمد منهم، والكل يعرف ذلك، وقد أذعنت جميع القبائل لمنطقهم، ولم يتفاجأوا من كلامه رغم عدم قناعتهم. فالحديث المروي عن الرسول أسس لشرطية قريش في السلطة، وقد أعتمدها الفقه السياسي والسلطاني للمسلمين. وبالتالي فسلطة أبي بكر سلطة بشرية وليست إلهية، اكتسبت مسحة شرعية من خلال الحديث الشريف، وهو أول توظيف سياسي للدين لصالح الرأسمال الرمزي القبلي. وهذا هو المتواري والمتستر عليه تاريخيا عن أحداث السقيفة وخلفيات السلطة والحكم عند المسلمين. التاريخ صوّر النزاع نزاعاً مطلقاً بين الصحابة، وهذا صحيح في بدايته لا في استمراره، فإنه صراع بين قريش.

ثم راح لقب "خليفة رسول اللّه" يكرس الصفة الإلهية، من خلال ذات اللقب، وأصبح للخليفة ما للرسول من سلطات، بلا أي دليل، آية أو رواية تدل عليه، سوى إيحاءات اللقب ومفهوم الخلافة والخليفة. ثم جاءت حروب الردة التي حسمت باسم الدين ومفهوم الردة قرآنيا. وهو توظيف ثالث للدين من أجل أهداف سياسية وسلطوية. لكن هذا لا يغيّر الحقيقة، فسلطة الخليفة الأول ومن جاء بعده سلطة بشرية مهما كانت إيحاءات مفهوم الخلافة في وعي المسلمين، وقد حسمت داخل

سقيفة بني ساعدة ولم يحضرها سوى هؤلاء الثلاثة من كبار المهاجرين، ثم بايعهم الحاضرون. وهكذا الأمر في عهد عمر، حيث بايعه المسلمون بناء على تعيين من قبل أبي بكر، رغم اعتراض بعض الصحابة، وكان هذا ثاني خلاف بينهم. ثم جاء عثمان بشورى قريشية، استبعد منها عمر جميع الأنصار رغم مكانتهم وتقدمهم في الإسلام. وقد حاول نسبتها لله تعالى لكنه فشل في إقناعهم وقتلوه، حيث قال: (لا أخلعُ قميصا ألبسنيه الله). ولم تقنعهم الإحالات الرمزية لكلامه. وعلي بن أبي طالب جاء بالانتخاب والبيعة، ولم يدع وجود نص بخلافته، وكان بأمس الحاجة له لإثبات أولويته، وقد حاجج القوم بذات المبدأ القبلي الذي حسمت بموجبه قريش السلطة. فقال: إذا كان ملاك السلطة القرب من رسول الله فنحن أهل بيته، وقد احتج بعض الحاضرين في السقيفة بنفس هذا الكلام وقال إذاً فعلي بن أبي طالب أولى!. لكن المشكلة أن البيت الهاشمي أضعف البيوت، فلم ينحز مع علي وموقفه الرافض لخلافة أبي بكر سوى أهل بيته والزبير والصحابة ممن عرف مكانته وقربه من رسول الله. وفاز الآخرون بثقلهم القبلي ورأسمالهم الرمزي ومكانتهم في نفوس العرب. وقُتل علي في صراع مرير على سلطة زمنية، مصدر شرعيتها البيعة. وقاتل ولده الإمام الحسن لذات الهدف السياسي، وسارت ثورة ولده الثاني، الإمام الحسين وفقا للعبة السياسية وتقنياتها، فقد رفض بيعة يزيد بسبب سلوكه وانحرافه الأخلاقي والسلطوي. وبايعه أهل الكوفة بموجب كتب ورسائل انهالت عليه، ولم يثق بهم، وأرسل لهم سفيره وابن عمه مسلم بن عقيل، وقد بعث له يؤكد بيعتهم وإخلاصهم فسار وفقا لهذه المعطيات، وكاد يعود بعد أن سمع بمقتل مسلم، لكن الجيش الأموي عجعج به، ثم قُتل هو وأهل بيته في وقعة مأساوية قل مثيلها تاريخيا. رغم الرصيد الرمزي للحسين وأهل بيته عند المسلمين، وقد تشبث به في خطاباته مع الجيش الأموي، ونسب نفسه أكثر من مرة لأمه فاطمة الزهراء وجده المصطفى. واستخدم معاوية طرقا ملتويه لشرعنة سلطته، وقد استولى عليها بالقوة والسيف. فاستعان ببعض الرواة، والفقهاء وعلماء الكلام، ونظروا للقدر والجبر والإرجاء لحماية سلطته وشرعنة سلوكه. وتوارثها من بعده إبنه يزيد، وعدد من

رموز بني أمية، وهكذا خلفاء بني العباس، والدولة العثمانية والسلطة الصفوية. فالسلطة هي السلطة زمنية لا دينية مهما نظّروا لها.

وكما تشبث الخلفاء برمزية قريش واستحقاقها للسلطة، كذلك تشبث الأمام علي، وذّكر المسلمين بقربه من رسول الله!! وأيضا كان الحسين يذّكر القوم بانتسابه له. أي كان يستجير برمزيته ورمزية جده، لكنها لم تنفع، لأن قريش أقوى حضورا سياسيا، ومحمد أقوى حضورا دينيا. ورغم كل الجهود المبذولة لتكريس الرأسمال الرمزي النبوي لأهل البيت لكن لم يحالفهم الحظ في السلطة. فربما كان الاستقطاب الرمزي القبلي أقوى من الاستقطاب الديني في السلطة. ثم جاء أصحاب الأئمة وراحوا ينسجون حولهم حكايات وخوارق لتعزيز رصيدهم الرمزي. ثم راح يتعزز أكثر من خلال مفاهيم عقيدية جديدة آمن بها الشيعة، كالعصمة والولاية وعلم الغيب ومعرفة اللغات ومنطق الطير والولاية الدينية والولاية التكوينية والمهدي الغائب، وغير ذلك.

الانقلابات الرمزية

اتضح مما تقدم أن صراع السلطة، هو الذي دفع النزاع باتجاه تعزيز المهيمن الرمزي، لتعويض نقص الأدلة الشرعية الصريحة. فالاستدلال على شرعية الخلافة أو الإمامة ما زال يرتكز للتأويل وروايات الفضائل والخرافة وتزوير مستمر للوعي وأوهام الحقيقة، والتشبث بالرصيد الرمزي. ولو بقينا نحن والأدلة فلا يوجد دليل عقلي ولا نقلي حول شرعية السلطتين الدينية والسياسية ونسبتهما للدين، فكلاهما سلطة بشرية، قامت على أدلة اجتهادية وكلامية. السلطة الدينية جعلٌ شرعي، فتحتاج دليل قرآني صريح. لأن كلا الولايتين الدينية والسياسية للّه تعالى أصالة، باعتباره خالق السماوات والأرض، وتكونان لغيره بجعل خاص منه عبر آية من آيات الكتاب المجيد، وهو مفقود بالضرورة. لكن مشكلة المسلمين في رثاثة الوعي، وروح التقديس والانقياد، وعدم القدرة على تجاوز المقدسات المصطنعة.

كان الصراع محصورا بين المهاجرين والأنصار، ثم انتقل إلى صراع مرير بين قريش ورموزها: الحزب الأموي والحزب العلوي، الخلافة والإمامة. وما الانقسامات المذهبية والعقائدية سوى تحزّب لهذا الطرف أو ذاك من قريش، وكثير من الدماء أريقت فداء لقريش وسلطتها، فهي بالنسبة لهم ملك عضوض، وكل فتح أرض جديدة تضاف لمملكة قريش، حتى ذهب الأمر بسعيد بن العاص أن يقول ذات يوم: (إنما العراق بستان قريش). ويعتبر عمر بن الخطاب أكثر قريش قلقا على السلطة، وربما استبعد عليا خوفا من ضياعها. فعلي في نظر عمر رجل حرب وليس رجل سلطة، وقريش بحاجة لقائد سياسي يمسك بها، كي لا تخرج من حوزتهم. وكان سؤال العباس للرسول في مرضه بحضور الفضل وعلي بن أبي طالب، سؤالا عن مستقبلهما السياسي وليس الديني: "أخبرنا يا رسول الله، هل لنا من الأمر شيء"؟ ولم يستفسر أحد من النبي عن مستقبل الدين، ومدى حاجته لإمام من بعده؟ فالسلطة هي مدار الخلافات التي عصفت بقريش واتهم بها الصحابة ظلما سوى أحداث السقيفة، وانطلت على المسلمين باعتبارها خلافات دينية. وقد انخرط الجميع باللعبة السياسية كل من موقعه وفهمه. وتمزقت الأمة وما زالت بسبب طموحات

قريش. إن روح الانقياد والعبودية هي التي ساعدت على استمرار سيادة قريش في جبروتها وهيبتها ورمزيتها. ولا يحق لأحد التفكير بالسلطة خارج شرطها الأوحد: "الخلافة في قريش".

إنها معاناة الوعي الديني، فقريش بقيت فكرا سلطويا، يتمظهر بأشكال مختلفة، حقيقته روح العبودية القابعة في أعماقنا وسيادتها على المسلمين عامة والعرب خاصة، بل نحن اليوم ندفع لها من خالص أموالنا ضريبة لنتقي غضب الله. فلا أحد أقرب إلى الله منها!!!. وفي رواية عن النبي"من أحب قريشا أحبه الله ومن أبغض قريشا أبغضه الله"!!. فلا يمكن التحرر من سلطة قريش ما لم نع الحقيقة، ونفهم التاريخ. ونستعيد عقولنا. ولا نهضة في الأفق وقريش ما زالت تتحكم بنا، وتقهرنا وتضطهدنا.

معرفة الروايات

إن خطورة النص (الروايات والأحاديث) هي التي دفعتني لكتابة (26) حلقة قبل الرد على السؤال المتقدم، للكشف عن دورها في تشكيل العقل وتوجيه الوعي. فالنصوص تمثل ركيزة مرجعيات التفكير لدى المسلمين. والان نعود للسؤال لتحديد ضوابط علمية لتمييز الصحيح عن الضعيف من الروايات، للتخلّص من ثقل التراث وتبعات النصوص، بعد أن أرهقتنا الأحاديث الصحيحة قبل الضعيفة، لأن النص في ثقافة المسلمين يمثل مرجعية نهائية، لجميع تفصيلات حياتهم، وآفاق مستقبلهم، ونافذتهم لمعرفة الغيب. يرتكزون له في تفسير الظواهر الطبيعية والحياتية. يرسم علاقاتهم، ويعيد تشكيل عقولهم، ويتحكم بوعيهم، ويحدد مواقفهم. وهو مصدر معارفهم، وفوق العقل، وحاكم عليه، وموجه له، فتنحصر وظيفته بفهمه وتأويله، وتأصيل علومه. وقد شجع هذا الوعي على استغلال الروايات وتوظيفها لمصالح سياسية وطائفية. فالنص يشكل خطرا ما لم نعتمد مناهج علمية لتمييز الحديث الصحيح عن الضعيف، ونتعامل مع الصحيح وفقا لتاريخيته وشروط فعلية أحكامه. وعدم الركون للمباني الفقهية والمناهج التوثيقية التي تحكم بصحة جميع الروايات المذكورة ضمن المدونات الحديثية، فإنه منهج خاطئ، فنحن نجزم بوجود أحاديث موضوعة بل وقد كذبوا على رسول اللّه في حياته كما في رواية عن الإمام علي. وبالفعل تضاعفت الروايات الموضوعة بعد وفاته، يشهد لذلك ما ضمته الموسوعات الحديثية بين تضاعيفها من روايات، يجافي بعضها الكتاب الحكيم والعقل، وينسب للرسول ما يحط من مكانته، ويستخف بشخصه. وقد التفت المسلمون لذلك مبكرا، وصدرت ما يعرف بكتب الضعفاء. بل أن وجود مناهج لتوثيق الرواة وما يعرف بالجرح والتعديل، وفهارس الرجال، وعلوم الدراية ومعرفة الحديث، كل هذا يؤكد وجود اختراقات كبيرة للحديث النبوي. خاصة مع كثرة دواعي وضعه وتلفيقه، تقع على رأسها السياسة، والعقائد، والعداء للدين، والمصالح الطائفية. ولا ننسى الفترة الطويلة للتداول الشفاهي للنصوص التي امتدت لأكثر من مئة وخمسين عاما. وهي فترة كافية لاختراق الحديث النبوي والتلاعب بأسانيده. فالنقل الشفاهي

بحد ذاته معضلة كابد بسببها التوثيق من أجل تصحيح أسانيد الروايات، والتأكد من وثاقة الرواة، ومعاصرتهم لمن يروون عنه، وثبوت التحديث بالطرق المعروفة. فقبول مطلق الروايات لمجرد وجودها في كتب الحديث منطق غير عقلائي، لكنه مبنى الإخباريين والسلفيين، وراء تقديس الصحاح الستة والأصول الحديثية الشيعية الأربعة. فينبغي التوقف في كل حديث حتى تثبت صحة صدوره، ورغم صحة صدوره فينبغي مراعاة قواعد أخرى للتأكد من فعلية أحكامه، وصحة مضامينه.

شواهد الوضع

إن شواهد الوضع واضحة، منها: غرابة الحديث، شذوذه، مخالفته للقرآن والعقل والصحيح الثابت من سنة النبي، مضمون الحديث، خاصة روايات الفضائل التي توظف لمصالح سياسية وطائفية، وهذا ما نصت عليه كتب الدراية. لكن أتوقف قليلا عند بعض هذه الشروط (غرابة الحديث، شذوذه، مخالفته للعقل والاكتشافات العلمية)، فهذه الخصائص لا تنفي صحة صدور الحديث، فربما صدر فعلا، لكنها تُضعف قيمته المعرفية، حيث اعتبرها الجميع من علامات ضعفه، تحت ضغط صورة مثالية، ميثيولوجية للرموز الدينية والتاريخية. وننسى أنهم بشر يتأثرون بمصالحهم الشخصية والسياسية ، وينتمون لثقافة مجتمع مولع بالغيب واللامعقول. فيجب دراسة الروايات التي تقدم تفسيرات غرائبية للكون وظواهره، والحياة ومشاهدها، وتسرد لنا خرافات وأوهام عن الرموز الدينية، وتضعهم فوق الطبيعة البشرية. فربما صدرت هذه الروايات فعلا، فتكون شاهدا على ما نقول، ونعتبرها نتاجا طبيعا لعقل محكوم بظرفه الثقافي ، ضمن مراحل حياة الإنسان. التبرير لا يغيّر الحقائق التاريخية، وهذه الروايات أفضل شاهد على بشرية تلك الرموز، وإمكانية خطئهم. وأيضا يمكن عد كثرة روايات الراوي للأحاديث علامة ضعف تثير الاستفهام. فمعدل حفظ الصحابة للأحاديث متقارب، لكن عندما يروي صحابي عددا كبيرا من الأحاديث، يضعنا في ريبة من أمره. خاصة أن النبي كان معروفا بصمته وقلة كلامه. كما بالنسبة للشبهات التي تحوم حول أبي هريرة.

مناهج التوثيق

مشكلة التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف مشكلة قديمة، تعود إلى بدايات القرن الأول، فتصدى لها الفقهاء والمحدثون، واجتهدوا في وضع ضوابط لصحة الرواية وقبولها، سندا ومتنا. سندا باعتبار رواة الحديث ومدى عدالتهم أو وثاقتهم، واتصال السند، وعدم وجود إرسال أو انقطاع. وأما بالنسبة لمتن الرواية ومضمونها، فاشترطوا عدم غرابتها، وعدم اضطرابها. وشروط أخرى ذكرت في علمي دراية الحديث وعلم الرجال. ثم جاء دور التدوين والموسوعات الحديثة فكان أخطر على الروايات من غيرها، حيث استغل الوضع اعتبار تلك الكتب، واعتماد الفقهاء عليها، فسرّب آلاف الروايات الموضوعة. فباتت تلك المدونات الحديثية وبالا وعبئا، شوهت معالم الدين والعقيدة الإسلامية، كالصحاح عند السنة والأصول الأربعة عند الشيعة، وباقي التراث الإسلامي. فالناس لا يتعاملون مع القرآن مباشرة بعد أن أقنعهم الفقهاء والمفسرون بعجزهم عن فهم مقاصده وغاياته. واقتصروا فهمه وتفسيره على التراث.

شخصيا أعتمد منهجا آخر في دراسة الأحاديث ونقدها، فأبدأ من متن الرواية، عكسا لما هو متعارف، من تقديم دراسة السند أولاً، ثم ينتقلون لدراسة المتن. فتجدهم يتخبطون في تأويل الأحاديث الغريبة في مضامينها، أو المخالفة للقرآن والعقل والمنطق، حينما تعتبر صحيحة وفقا لضوابطهم. فصحة الحديث أو اعتباره تجعلهم يشككون في فهمهم دون الشك بصدوره بعد ثبوته ولو بأدلة شكلية أحيانا، لعصمة قائله. غير أني تعامل مع الرواية مباشرة، بقطع النظر عن الكتاب الذي وردت فيه، مهما كانت وثاقة مؤلفه. فأبدأ بدراسة متن الحديث ومضمونه أولا، ثم أنتقل لنقد السند وتصحيح رواته. فما خالف كتاب الله فهو زخرف كما في الحديث المروي. ولا اعتني بحديث يخالف: العقل والمنطق والقوانين الكونية والقيم الإنسانية. أو يكرّس الظلم والاستبداد والاستهانة بالإنسان وعقله ووعيه. فوجود الرواية في كتاب ليس دليلا على صحتها، وصحة صدورها، ومطابقتها للواقع، مهما كانت وثاقة مؤلفه، لاختلاف مباني توثيق الروايات، وجهلنا بطريقة

توثيقها من قبله. فلو اطلعنا على منهجه في التوثيق قد لا نتفق معه، وما يراه ثقة من رواة الحديث ربما ليس كذلك بالنسبة لنا، بسبب اختلاف مباني التوثيق، واختلاف الآراء حول مصادر توثيق رجال الحديث. خلافا لمبنى المدرسة السنية التي ما زالت ترى صحة جميع روايات الصحاح الستة، وأيضا مبنى الاخباريين من الشيعة الذي ما زال يرى صحة روايات جميع الأصول الشيعية. وهو أيضا مبنى قدماء الشيعة، ممن يصححون روايات كتب واصول ثُقاتهم. فكم من رواية دست في كتب صحيحة من أجل تصحيح طرقها، وكم كذبوا على الله ورسوله بهذا الأسلوب. وشروط صحة الرواية عندهم، ترتبط بأسانيدها، ومدى وثاقة رواتها، وعدم وجود إرسال او قطع في طرقها، وعدم وجود اضطراب او تناقض في متنها، وعدم مخالفتها للكتاب والعقل، وأشياء أخرى مذكورة في محلها. وإلا تصبح فوضى.

وأما في نقد النص والدراسات النقدية فأأخذ بنظر الاعتبار قوة تأثير الحديث. واستدعي المهمش والمتروك والضعيف وجميع التراث كي اكتشف المستبعد والمسكوت عنه، واتقصى مساحات اللاوعي، وأدرس براعة النص وقدرته على خلق حقيقته. فالحديث كغيره من النصوص يُظهر ويخفي، يبوح ويتستر، يركّز ويقصي. النص له غاية وهدف، وهو يؤدي وظيفته المعرفية، وتحقيق غاياته، من خلال طريقة أدائه، وأدواته التعبيريه، ومجازاته، ودلالالته. لذا ينجح النص، خاصة الروايات التي تنتسب للرسول، تنجح في خلق حقيقتها، بعيدا عن الواقع وحقائقه. فكما يجب معرفة تاريخ الأحكام الشرعية وفلسفة تشريعها، وهذا ما أصر عليه، فكذلك ينبغي دراسات الروايات علميا، والاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية. الرواية خطر على العقل المسلم، فيجب تفكيك خطابها، وتحليل مقالاتها، لمعرفة ما لا يقوله النص، ولا يدلي به صراحة.

حجية السنة

إن حجية الحديث وأهميته تتوقف على حجية السنة النبوية، وهي مسألة يجب حسمها أولا، فأذا ثبتت حجية السنة يأتي الكلام عن الحديث، وأهميته ودوره، وضروراته، وإذا ثبت العكس تصبح السنة اجتهادا شخصا للنبي مقابل النص المقدس / القرآن. وبهذا يتضح أهمية الأحاديث الشيعية التي أمتد عندهم عصر النص لأربعة قرون حتى نهاية الغيبة الصغرى للإمام المهدي 329 هـ، فحجية أحاديثهم تتوقف على مقدمات لسنا بصددها الآن.

لا شك إن التشريع مقتصر على الله تعالى، يقول في محكم كتابه مخاطب النبي: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ). وقد بين دور النبي بوضوح من خلال آياته، فهو مبلغ، ومبشر، ونذير، ومفصّل. يُعلّم الناس الكتاب والحكمة. وعليه لا حجية لأحاديث النبي مطلقا في غير الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب المجيد. ووجود الحكم الشرعي في القرآن يعد شرطا لحجية قول النبي الكريم، عندما يكون تفصيلا وبيانا له. وبالتالي لا شك في حجية قول النبي فيما يخص تفصيلات الأحكام الشرعية المبينة في الكتاب الكريم. لكن الكلام حول غيرها من أحاديثه وسنته، ومطلق سيرته (قوله وفعله وتقريره)، فهل هي حجة مطلقا؟، فمن قال بمطلق حجيتها ذكر أدلته، ومن خصصها، بين مبرراته. غير أن الحقيقة أن السنة النبوية مستويات:

- تارة تكون السنة الشريفة تفصيلا وبيانا للأحكام الشرعية الورادة في القرآن الكريم، فهي حجة ملزمة، خاصة بالنسبة للمجمل من العبادات كالصلاة وتفصيلاتها. إذ لا سبيل آخر لمعرفتها سوى الحديث الشريف. فلا تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، وتبقى مطلقة في حجيتها وإلزامها. أو نقدم فهما آخر لمفهوم الصلاة، وحينئذٍ لا يتوقف فهم تفصيلاتها على رواية نبوية شارحة. وأما التشريعات القضائية والاجتماعية والحقوقية فتتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها، المتوقفة أساسا على فعلية شروطها وقيودها. فيتغير الحكم بتغير الموضوع. وحينما يكون الحكم فعليا، تكون الروايات من باب التطبيقات. فعندما يفرض النبي الزكاة

على خصوص الغلّات الأربعة (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، فهو ناظر إلى بيئة المدينة ومحصولاتها من الحبوب. وهذا لا يمنع أن يفرض الفقيه فيما بعد الزكاة على حبوب أخرى كالرز. فرواية الرسول هنا من باب التطبيق والمصداق. ويبقى الحكم للآية وظروف بيئة الفقيه.

- وقد تنقل لنا الروايات أحكاما ولائية للنبي الكريم خلال وجوده في المدينة، فكان يصدر أحكاما باعتباره وليا وقائدا، تفرض عليه الضرورة اتخاذ قرارات آنية، فتكون حجة في زمانه فقط، وليس لها إطلاق يمكن الاحتجاج به شرعا. كتحريمه بيع الماء لسبب يخص ذلك الوقت. وهذا لا يمنع الاستفادة من الموقف والحكم الولائي ومناسباته والاستفادة منهما في اتخاذ قرارات مشابهة.

- وثالث، تكون أحاديثه في الأخلاق والقيم والمبادئ، باعتباره مثالا وأسوة وقدوة للمسلمين، فتكون ملزمة أخلاقيا، وليس لها إلزام شرعي يقتضي حجيتها. فهي أحاديث ترتبط بالسلوكين الفردي والاجتماعي لتقويم أخلاق الناس. (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ).

- ورابعا: هناك روايات، وهي كثيرة تتحدث عن النبي كإنسان وشؤونه الشخصية، يحب هذا الطعام، ويكره ذاك، ويعجبه هذا اللون من اللباس ولا يرغب بغيره. فلا حجية لهذه الأحاديث إطلاقا فهي شأن شخصي، لكن الفهم المتحجر فرضها على بعض المسلمين كواجبات شرعية باعتبار حجية مطلق سنة الرسول قولا وفعلا وتقريرا. فألغت هذه النظرة إنسانية النبي وبشريته بينما يؤكد الكتاب الحكيم، أنه بشرنا مثلنا: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ).

- وخامسا، هناك أحاديث تتعلق بأحكام خاصة بالنبي دون غيره كوجوب صلاة الليل مثلا. فهذه أيضا ليست حجة على أحد غيره.

من هنا تتضح هناك فلسفة عميقة وراء عدم اهتمام النبي بكتابة سنته، تتعلق بالفهم الديني، وضرورة تجدد قراءة النصوص، في إطار المتغيرات الزمانية والمكانية.

القيمة المعرفية

المشكلة الأساس اليوم، أن جميع الروايات هي روايات آحاد، ولا حجية لخبر الآحاد إلا من خلال جعل الحجية الشرعية له، وهذا متفق عليه عندهم. وما لم يكن الخبر حجة فلا منجزية له ولا معذرية، ولا يمكن الجزم بصدوره، ومطابقته لنفس الأمر والواقع. غير أن الشارع كما يقولون قد جعل الحجية لخبر الواحد في روايات الأحكام خاصة، كي لا ينسد باب العلم والعلمي. وبالتالي لا قيمة معرفية لكل ما يروى ما لم يتوفر على شرط صحته. وهذا أشبه بالمستحيل باستثناء الروايات المتواترة. خاصة مع تأخر التدوين لما بعد سنة 150 هـ، حيث بقي تداول الروايات الدينية والتاريخية شفاهية. وهذا بحد ذاته إشكال مرير، لا تنفع معه الترقيعات. بما فيها التوثيقات، لأن الاشكالات أكثر تعقيدا، لمن هو مختص بهذا الأمر. ولا تنس الدوافع الطائفية والمذهبية في التدوين. ولا تتغاضى عما فعله بعض الرواة عن حسن نية، دفاعا عن الدين والنبي العظيم. وبالتالي:

- الرواية الصحيحة هي الرواية التي نجزم بصدورها عن النبي. أو هي الرواية التي تورث العلم واليقين بصدورها. فتكون حجة لحجية القطع والجزم بصدورها. باعتبار أن حجيته ذاتية، وليست مجعولة.

- لا يمكن العثور على هذا النوع من الروايات بعد 1400عام على وفاة النبي، والتداول الشفاهي للنصوص، وكثرة دواعي وضع الأحاديث ونسبتها له.

- يستثنى الأحاديث المتواترة، وهي نادرة، لأنها تتطلب رواية الحديث من قبل عدد كبير من الرواة، في كل طبقة من طبقات التاريخ، يتعذر معه تواطؤهم على الكذب، وهذا أشبه بالمستحيل، إلا بخصوص النبوة، والقرآن، والعبادات، التي يتحدث عنها الناس جميعا. والتواتر لا يكشف عن الواقع، لكنه يورث القطع، فيكون منجزا ومعذرا في مقام العمل والامتثال، باعتبار حجيته الذاتية.

- هذا الشرط لا يغني عن شروط أخرى. ولا يكفي تواتر صدوره بل يجب أن لا يتقاطع مضمون الحديث مع ضرورات الرسالة، ودور الدين والإنسان في الحياة.

- فحديث الغدير مثلا حديث متواتر، كما يقولون، وتتوقف عليه قضايا

عقائدية مهمة. وهو ورغم أهميته والدراسات التي تدور حوله، لكن لا أحد يلتفت لنقطة خطيرة جدا، تتخرم معها حجيته لو ثبتت صحة صدوره تواترا، لأنه يربط القرآن الذي هو نص مقدس متحرك، يواكب الحياة والرسالة، يربط فهمه نهائيا بعقل زمني، محدود، فليس من الممكن ربط القرآن بسُنة النبي مطلقا، ولا يمكن ربطه بعقول بشرية محدودة كأهل البيت رغم جلالتهم وعلمهم وتقواهم وورعهم، لكن المسألة أعمق بكثير مما يتصور، لأنها ترتبط بنظام اللغة والمعرفة البشرية. ففي كل مرحلة هناك فهم للقرآن وفقا لقبليات المتلقي وظرفه وثقافته، ولا استثناء لأحد في هذه القاعدة، بل هي طبيعة التلقي المعرفي، وارتباطه باللغة وكيفية تكوّن المعلومة. فينبغي تأويل الحديث وفهمه ضمن ظرفه، وضروراته. وهذا رأي خاص يعتمد، على فهم فلسفة الدين، وعلاقته بالعقل والمعرفة البشرية، وليس بالضرورة أن يقتنع به العقل التراثي، بل يتوقف قبوله على أختراق جملة يقينيات. من هذا المنطلق تبدو مقارنة نسخ الحديث ضرورية، للتعرف على خصوصيات كل منها، ومدى توافقها مع الشرط المتقدم، فكما هناك نسخه تربط القرآن بالسنة، وأخرى تربطه بعترتي أو أهل بيتي، هناك نسخه ثالثة، لا تخدم أحدا، تستبعد دائما. نسخه مجردة، تكتفي بالقرآن:(تركت فيكم كتاب الله ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا)، وهي النسخة التي تربط القرآن بظرفه الزماني، وبمتغيرات ضرورات الإنسان ومواكبة العصر. وهذه النسخة التي يجب التركيز عليها ودراستها.

- وجود الرواية في الصحاح الستة أو الأصول الحديثية الأربعة للشيعة لا يعني صحة صدورها. بل كل رواية تحتاج لدليل خاص بها. فقد يكون مؤلف الكتاب ثقة عند شخص، وليس بثقة عند آخر. وقد يكون منهجه في توثيق الروايات متوافق مع فقيه، متقاطع مع آخر. ولو اطلعنا على مبانيه قد لا نتفق معه.

- لا يكفي صحة صدور الرواية في حجيتها، ما لم تستوف الشروط الأخرى، كعدم معارضتها للعقل والاكتشافات العلمية، والبراهين الرياضية، ولا تتحدث عن خرافات وقضايا ممتنعة في ذاتها كعلم الغيب، ومعرفة جميع اللغات، وغيرها من أوهام العقل التراثي.

- كل رواية لا يمكن الجزم بصحة صدورها فليست بحجة، لأن الحجية إما ذاتية كما بالنسبة للحديث الذي نجزم بصدوره من خلال التواتر، فتكون حجيته ذاتية. أو لم يكن كذلك فلا حجية له بذاته.

- جميع الأحاديث باستثناء الصحيحة هي روايات آحاد، لا يمكن الجزم بصحة صدورها، ولا تورث سوى الظن، والظن لا يغني من الحق شيئا، كما في الآية الكريمة. وخبر الآحاد هو الخبر الذي ينقله راوٍ واحد أو أكثر لا يتجاوز الثلاثة، عن آخر مثله، حتى نهاية السند. (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)

- قالوا بأن الشارع المقدس جعل الحجية للخبر الواحد، والحقيقة لا توجد آية تصرح بذلك، لكنهم نظروا لهذا الجعل من خلال أدلة اجتهادية، تتأثر بقبليات الأصولي ووعيه. غير أنها بمرور الأيام صارت قواعد مقدسة، فوقية، تفرض سلطتها على الفقيه، فيأخذ بالخبر الواحد ويستدل به إستنادا لها. ومن لم يقتنع بهذه الأدلة، فلا حجية لأي خبر من آخبار الأحاد. وهذا ما كان عليه علماء القرن الخامس، حيث كانوا لا يعملون إلا بالخبر المتواتر. وبعضهم اعتمد تصحيح الأخبار المروية في كتاب صحيح من كتب الرواة الموثوقين. وايضا كان بعضهم يشترط عدالة الراوي، لا فقط وثاقته، التي تعتمد هي الأخرى على حجية خبر الواحد، وحجية مؤلفي كتب فهارس الرجل. وقضية معقدة، لكن الخطاب الديني اختط له طريقا، لا يمكن الحياد عنه، ومضى التشريع هكذا، وسيبقى ما لم تتسرب الشكوك لتلك اليقينيات القاهرة.

- والأهم والأخطر الموضوعية في دراسة الروايات والأحاديث والأخبار، فثقافة القارئ، ويقينياته، وعقائده، ورغباته تلعب دورا خطيرا في قبول أو رفض الخبر، فيقبل منها ما يلائم توجهاته ويرفض ما يخالفها مهما كانت الرواية صحيحة. وبالتالي فثمة مرجعيات تتحكم في نقد النص، فكيف يمكن تداركها؟ وثمة إشكاليات تترتب على هذه الإشكالية بالذات، فكيف نثق بآراء الفقهاء والمحدثين؟

- كما أن أغلب الروايات ليست نصا لما أدلى به النبي، بل منقولة بالمعنى والمضمون، أي ما فهمه الراوي لقول النبي!!!. فكيف تنسب للرسول وتكون حجة على الفقيه؟. والراوي يتأثر بخلفيته وثقافته ومعرفته ونزعاته وميولاته وتوجهاته.

- ثم مشاكل أسانيد الروايات كثيرة، خاصة ما يعرف بـ(العنعنة)، التي لا تعني السماع المباشر، فكيف يمكن الجزم بصحتها.

- وخلاصة الكلام: لا يمكن الوثوق بنص تاريخي مطلقا سوى القرآن، الذي تعهد به جميع المسلمين، على أن يُقرأ ضمن شروطه التاريخية، ومنطقه الداخلي، ومنهجه في المحكم والمتشابه من الآيات، ومعرفة تاريخ الآية وظرف نزولها، وما علاقتها بالهدف الأساس من الدين وخلق الإنسان، وغير ذلك. لنتجاوز محنة العقل التراثي، وما رسّبته الروايات والأحاديث من مفاهيم، كرست الجهل والتنابذ وروح الإنقياد والتبعية. وشوّهت معالم الدين وهدف الإنسان في الحياة. وهذا يتطلب إعادة النظر في منظومة القيم الأخلاقية والمعرفية، وجميع قبليات الفرد ويقينياته، بما يتيح تشكيل العقل وفق أسس جديدة.

الاستقلال الوطني

74- تابعت حلقات حواركم رغم إنشغالاتي الكثيرة .. فوددت أن أستعرض عددًا من الأسئلة، التي وردت في ذهني:

هنالك ثمة فاصلة جوهرية، تحددها معايير، بين الإستقلال الوطني وبين القبول بسلطة الآخر، ورضوخ الإرادة السياسية للآخر .. فكيف يمكن تقييم حالة الأستقلال وحالة الرضوخ، بعيداً عن الخلط في موضوعات لا تقبلها معايير العلاقات الدولية المشروعة بين الدول صاحبة (السيادة)؟[74].

- شكرا للأستاذ الدكتور جودت صالح العاني، الأديب والأكاديمي المرموق، وشكرا لحسن ظنه ومشاركته من خلال أسئلته القيمة.

منهجيا تتطلب المقارنة تحديدا واضحا لمفهوم الإستقلال الوطني، لتدارك فوضى التصنيف، حيث التبست المفاهيم، وتداخلت الهيمنة بالولاء. وغدا الاستقلال الوطني شعورا نفسيا أكثر منه حقيقة موضوعية. وباتت الدولة متهمة رغم استقلالها، أو بالعكس. فوجود ضابطة يسمح بفهم الواقع وتفسير ظواهره، واستعادة ثقة الشعوب بدولها، وفرزالاستقلال الحقيقي عن الاستقلال الشكلي،.

يعني الاستقلال الوطني إصطلاحا: سيادة الدولة مطلقاً، بعيدا عن أية تبعية خارجية. ولازمه نفي أية سلطة وإملاءات فوقية. فالإستقلال الوطني يرتهن لحريته في إتخاذ القرارات، وبسط سيادة الدولة على كامل أراضيها. أو تصبح سيادة منقوصة، عندما ترضخ لإرادة الآخر.

تعني السيادة معجمياً: (حق الدولة بممارسة اختصاصاتها الدولية وإدارة علاقاتها مع الدول الأخرى. بحرية تامة، ودون الخضوع لأي سلطة أجنبية ... وهي لا تتعارض مع الإلتزامات الناشئة عن العلاقات التعاقدية، كالمعاهدات والاتفاقيات).

ودولة ذات سيادة: (هي الدولة ذات الاستقلال الناجز التي تملك السلطة العليا داخل إقليمها ولا تخضع لإرادة أو سلطة دولة أخرى أكثر منها نفوذا أو أقوى

---

74 - د. جودت صالح العاني، أستاذ علوم الفلسفة السياسية وعلم الجيوبوليتكس / ألمانيا.

عسكريا، ولا تتلقى منها الأوامر أو التوجيهات في إدارة شؤونها الداخلية والخارجية). وبهذا يتضح مفهوم السيادة المنقوصة.

ويسجل على التعريف عدم التمييز بين هيمنة الآخر، وما تفرضه ضرورات الضعف الداخلي. فثمة فارق بين الحالة الثانية وبين نقص السيادة بسبب العمالة وضعف السلطة الحاكمة وفسادها. أو بسبب الاحتلال. كما أن التعريف يستبطن التفافا على صدقيته، فما من معاهدة واتفاقية إلا وتؤثر على قرارات الدولة. ويكفي مراعاتها، وعدم صدور ما يعارضها. وعليه سوف لا يجد التعريف مصداقا حقيقيا، ما دامت هناك إتفاقيات ومعاهدات، تتباين في شروطها وقوة محدداتها. فاضطروا لتدارك الأمر بإضافة (وهي – السيادة - لا تتعارض مع الإلتزامات الناشئة عن العلاقات التعاقدية، كالمعاهدات والاتفاقيات). وهذا لا يكفي فبعض الاتفاقيات تسلب البلد سيادته حقيقة، رغم اعتراف المجتمع الدولي به. فعدم تحديد نوع الاتفاقيات يراد به تمرير الاتفاقيات التي تنهك سيادة بعض الدول، تحت غطاء الاعتراف الدولي بسيادتها الوطنية. وهو أسلوب يحقق كامل أهدافه، حينما يسلب التحريض الشعبي ذريعته، مهما كان عبء الأتفاقيات المبرمة.

السيادة الوطنية واقع عملي، وليست إجراءات شكلية، لذا أميل لتعريفها بـ: (إستقلالية القرار بما يحفظ سيادة الدولة ويحقق أمنها ومصالحها الاستراتيجية). وأعني بـ"استقلالية القرار" صدوره بكامل إرادتها، في إطار علاقات دولية متوازنة، تقوم على الإحترام المتبادل والمصالح المشتركة. وحينئذٍ لا تنقص المعاهدات الدولية من سيادة الدولة، ما دامت قادرة على إتخاذ القرار، ضمن خياراتها الاستراتيجية. فالتعريف يمنح السيادة مرونة أكبر، بشكل تقتصر فيه السيادة المنقوصة على:

- دولة محتلة فعلا.

- الدولة التي تفرّط بسيادتها الوطنية بسبب فساد السلطة الحاكمة حينما تسمح بتمدد دول أخرى تحت أية ذريعة، وترتهن قراراتها الوطنية لإرادة أعلى، خارجية أم داخلية (دينية، طائفية، عشائرية، حزبية، قومية).

- دولة ترتهن قراراتها لمعاهدات واتفاقيات تسلب سيادتها بشكل غير مباشر.

واقع الدولة المعاصرة

لا شك أن قدرة الدولة تفرض مكانتها على الخارطة السياسية. وقد يملي الواقع عليها ظروفا قاهرة، تضطرها لعلاقات قد تثلم سيادتها، وتعيش متهمة في وطنيتها. وهناك دولة ضعيفة بسبب موقعها الجغرافي، ودولة فقيرة تتقوم بالمساعدات الخارجية والقروض البنكية الباهظة فتخضع لإرادة المؤسسات المالية وشروط الدول القوية. وأحيانا تجبر الظروف الاستثنائية الدولة على إتخاذ قرارات تؤثر سلبا على سيادتها الوطنية. وكما أن الموقع الجغرافي والثروات الطبيعية تساهم في تعزيز قوة الدولة وترسيخ سيادتها، فأيضا قد تؤثر سلبا عليهما، رغم أنها خارجة عن إرادتها. فثمة دول غير قادرة على حماية نفسها، أو تباغتها ظروف تضطرها لاتخاذ قرارات تؤثر سلبا على سيادتها. فهل يصدق عليها مفهوم السيادة المنقوصة حقيقة أم يكفي الاعتراف الدولي بسيادتها؟

التعريف يطمح إلى مفهوم يستبعد تُهمة الخيانة والتواطؤ عن بعض الدول. لأنها خطيرة، تضر بمصداقية الدولة، وتصدّع التماسك الوطني، وتهتز بسببها ثقة الشعب. فالتعريف الأول لا يستثني الدول التي تستضيف قواعد عسكرية من مفهوم السيادة الوطنية، رغم تداعياتها على القرار السيادي، بشكل ما. ويساوي بينها وبين الدولة التي تضطر بحكم وضعها إلى إتفاقيات تربك سيادتها. والدليل أن الأمم المتحدة والمنظمات الدولية تتعامل معها على أنها دول ذات سيادة كاملة. وهذا مبرر آخر للعدول عن التعريف الأول إلى الثاني الذي سيكون عمليا يأخذ بنظر الاعتبار ظروف الدولة.

وقد نستفيد منه لفهم الواقع السياسي وتفسير ظواهره وسلبياته، خاصة دول المنطقة، حيث نواجه نوعين من الدول. فالعراق اليوم مثلا، مرتهن في قراراته. مضطر لمداراة الدول الإقليمية والقوى الداخلية، بل ومجبر على سياسة التوافق السياسي التي تضعف قدراته، وتسلبه فرص المناورة السياسية. والأمر أحيانا خارج عن إرادة الدولة كما راهناً، حيث يمر البلد بظروف قاهرة، فهو ضحية موقعه الجغرافي ومحاط بدول كبيرة، إيران وتركية والسعودية، وتوجد قواعد وجيوش

عسكرية غربية بحجية محاربة داعش، وحجم ثرواته التي يتعذر عليه حمايتها بمفرده، ووضعه السياسي الاستثنائي وتعدد الحروب التي خاضها، والحصار الذي قاساه، وسياسة الأنظمة السابقة وتعدد قومياته وطوائفه. فالبلد يصدق أنه منقوص السيادة واقعا، غير أنه كامل السيادة وفقا للمعايير الدولية. فهل نحكم على واقعه أم نلتزم بالاعتراف الشكلي بسيادته؟.

ودول غنية تجبر على اتفاقيات ومعاهدات سرية باهظة، تسلبها سيادتها بشكل غير مباشر، كأن تفرض عليها مبيعات أسلحة ومعدات عسكرية بمبالغ طائلة تستنزف ثرواتها وترتهن قراراتها، إذا لم تزجها بحروب داخلية وخارجية. أو تفرض عليها علاقات لا تخدم مصالحها واستراتيجياتها، فيصدق أنها دول منقوصة السيادة واقعا، غير أن المحافل الدولية تعتبرها كاملة السيادة.

ثم يأتي انطباع الشعب عن دولته، حيث تنعدم الثقة، وتتلاشى الروح الوطنية، ويسري الشك لجميع قرارات الدولة بل ورجالها. وثقة الشعب بدولته أهم من موارده وثرواته، بل قيمة الدولة بتلاحمها الجماهيري، ودفاع الشعب عن النظام السياسي.

لست بصدد تبرير نقص السيادة الوطنية، لكن أود تقديم تعريف أكثر موضوعية يراعي بعض البلدان، من أجل تعزيز ثقة شعوبها، ومساعدتها على تخطي ظروفها الاستثنائية، ودفع الشبه والاستفهامات عنها. وهي الدول التي تحيطها ظروف خارج إرادتها، رغم حرصها على تحرير قراراتها وسيادتها الوطنية. فالتعريف الثاني كفيل بوضع معايير بعيدة عن الظلم والتساهل في السيادة الوطنية: (إستقلالية القرار بما يحفظ سيادة الدولة ويحقق أمنها ومصالحها الاستراتيجية). فلا يشمل الدول المحتلة، ولا الدول التي فرّطت بسيادتها الوطنية بسبب فساد السلطة. أو بسبب تواطؤ رجالها مع إرادات خارجية مهما كان مبررها. ويقتصر على الدول الحريصة على استقلالها، وتكافح لأجله دائما.

السيادة ومبدأ عدم التدخل

75- كما أن العلاقات الكائنة بين الوحدات السياسية على أساس ثنائي ومتعدد الأطراف .. كيف تقيمونها في ضوء معايير وثوابت العلاقات التي يقوم عليها مبدأ السيادة ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية، واحترام الاستقلال الوطني واحكام التعاون المتبادل القائم على قاعدة المنافع المتبادلة .. بعيداً عن أي تبرير؟[75].

- اعتبر الولاء الوطني قيمة عليا،

إضافة للكفاءة والنزاهة، وأرفض أي ولاء لغير الوطن تحت أية ذريعة. وطالما أكدت على هذا في كتاباتي، وقد بينت في كتاب "تحديات العنف" مبررات تقديم الولاء الوطني على الولاء الديني، المنحصر بالمرجعيات الدينية ورجال الدين راهنا. وأيضا ولاء العشيرة وقيمها التي تسبب بفوضى عارمة حينما تتقدم على ولاء الوطن والقانون والدستور. ففلسفة السيادة عندي قائمة على حرية القرار وصدقية الولاء الوطني. هما قوامها وحقيقتها، فلا سيادة مع ارتهان القرار، وانعدام المشاعر الوطنية.

لقد تسبب الولاء لغير الوطن في ارتهان القرار السياسي لقوى ودول أخرى، فبات الوطن سجين تلك الولاءات المشبوهة. وهذا ما حل في بلدان عدة، مثل العراق. للأسف بعض شعوب المنطقة ما زالت تعاني في ولائها للوطن، بسب الاقصاء، وسياسة التمييز العنصري والطائفي والقومي الذي انتهجته حكومات سابقة مع شعوبها. فالمنطقة لم تعش روح المواطنة أساسا، فكيف وهي تتشظى تحت مطرقة دستور يؤسس للكيانية القومية والطائفية؟ وهذا ما حصل لدستوره الجديد بعد 2003م. فأسس لولاء طائفي – كياني اختزل الولاء الوطني، وبات التحيز المذهبي والقومي مشروعا. وهذه الحالة لا تسمح بتزكية أية من الوحدات السياسية ما لم نضمن ولاء رموزها وقواعدها للوطن أولا وقبل كل شيء. ونتأكد من عدم وجود ولاء منافس، فثمة ولاءات كامنة تظهر حينما تتقاطع مع الولاء للوطن. كما هناك كيانات سياسية لا

75 - د. جودت صالح العاني.

تعترف بالحدود الجغرافية. بل وتمهد لوحدة مجموعة بلدان تحت قيادة موحدة، رغم تبعاتها. فمعرفة فلسلفة السياسة والحكم لدى الوحدات السياسية ضرورة لضمان ولائها، وزرع الثقة بها، والإطمئنان لمواقفها وعلاقاتها.

وينبغي التمييز بين الولاء والمصالح المتبادلة بين الدول، فالولاء لغير الوطن يرتهن القرار السياسي برمته، حينما يمهّد لتدخل دولة أخرى، أو يسهّل مشاريعها ومصالحها، على حساب مصالح الشعب، بذريعة طائفية أو قومية. أو لضمان دعم تلك الدول سياسيا لحزب ما أو شخصية ما. فتارة التنافس السياسي يلغي ولاء الوطن لخدمة مصالح شخصية وحزبية، وينتهي الأمر بنقص السيادة الوطنية. ولعل خطر التدخل الخارجي راهنا بسبب ولاء بعض رموز الوحدات السياسية لغير الوطن، مهما كانت دوافعها ومبرراتها. ينبغي أن يبقى الوطن قيمة عليا، لا يجوز المساس بكرامته وسيادته وولائه. وهذا ما نفتقده. وأيضا فإن الكفاءة والنزاهة قيم حقيقية، وكلاهما شاخص على جدارة الوحدة السياسية. غير أن نظام المحاصصة يرضخ لشروطها، ولا يلتزم بشرطي الكفاء والنزاهة، وهذا سبب الفساد المالي والأداري، في البلدان المتخلفة. بل أن هذا النظام يتستر على الفساد، ويبرر السرقات والتهاون.

مأزق التسلط والهيمنة

76- كيف يمكن الحكم، بأن هذه الوحدة السياسية (مستقلة) وذات (سيادة)، وما هي دلالات ذلك، في ضوء مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولي؟ وكيف هو منحى الخروج من مأزق التسلط والهيمنة والنفوذ الأجنبي، لكي تتحقق (السيادة) و(الأستقلال) الوطنيان؟![76].

- أما بالنسبة للشطر الأول،

يبقى الولاء مائزا، حينما تتقاطع المصالح الحزبية والشخصية مع المصلحة العليا للوطن. وحينما نسمح للأحزاب والشخصيات بإقامة علاقات مع جهات ودول أخرى، نشترط ضمان عدم التفريط بمصالح البلد مطلقا تحت أية ذريعة. والمواقف والخطوات العملية كفيلة بكشفها، حينما تقدم المصالح الشخصية والحزبية وربما الخارجية على مصلحة الوطن والشعب. وربما الأخطر على الدولة تقديم ولاء مختلف القيادات على ولاء الوطن. فينبغي ضمان ولاء الفرد لوطنه وللقانون، غير أن الشعب منقسم في ولاءاته. ولعل عدم استجابة الشعب لنداء الوطن حينما اجتاحت داعش الموصل، واستجابته الفورية والمدهشة لفتاوى المرجعية الدينية ما يؤكد ضعف الشعور الوطني. ولاء الشعب العراقي منقسم بين ولاء الشيعي لمرجعياته الدينية، والكردي لقوميته، والسني للسلطة. فالعراق بحاجة إلى تعميق روح الانتماء للوطن كقاسم مشترك.

وبالتالي فولاء الوحدة السياسية، وعدم ارتهان مواقفها وقراراتها لأي جهة خارجية أو داخلية، وتقديمها المصلحة العامة على مصالحها الشخصية والحزبية كلها شواهد على استقلاليتها ووطنيتها.

وأما بالنسبة للشطر الثاني، فنحتاج لعمل متواصل على صعيدين، داخلي: من خلال تعزيز الروح الوطنية، وترسيخ ثقافة المواطنة، بعد التخلص من كل محرّض طائفي وقومي دستوريا وقانونيا. أي يجب أن تنقلب المواطنة إلى واقع، يعيشه الفرد

---

76 - د. جودت صالح العاني.

والمجتمع، وليس مجرد شعارات، فيختفي التمييز العنصري والطائفي والحزبي، وتختفي المحسوبية والمنسوبية. وتقديم الكفاءة على الولاء، في المناصب والوظائف الحكومية. وتربية الشعب على الولاء للوطن أولا، ووضع الدين والمذهب والطائفة والقومية في سياقها الصحيح.

وأما على الصعيد الخارجي، فيمكن للدولة الضعيفة تجنب هيمنة الآخر، دولة أو جهة قوية، من خلال:

أولا: الموازنة بين الأنداد الدولية والأقليمية.

ثانيا: الاستفادة من البدائل المتاحة للوقاية من تحديات الضعف الجغرافية وغيره.

ثالثا: الإرتباط بالمعاهدات الأقل خسارة على صعيد السيادة الوطنية.

رابعا: السعي لتكوين كتل إقليمية بين دول المنطقة بذات المواصفات، ترتبط بعلاقات دفاع مشترك، كما لو تحققت وحدة حقيقية بين العراق وسوريا والأردن ولبنان وفلسطين، فيمكنها ككتلة دولية الوقوف في وجه التمادي التركي — الإيراني - السعودي. اي كتلة تحقق توازن استراتيجي حقيقي، يضع حدا لطموحات الدول الأخرى.

خامسا: عدم الإرتباط باتفاقيات طويلة الأمد مع الدول القوية، الأقليمية والدولية.

المصير السياسي

77- الاستاذ ماجد الغرباوي، المفكر الأسلامي التنويري الأصيل، سؤال:

الى أين يسير بالعراق (ربابنة) الطائرة الاميركية الجديدة، بعد سقوط طائرتهم القديمة وانكشاف آثار حكمهم (الاسلاموي) عبر (الصندوق الاسود)؟[77].

- شكرا لمشاركتك الأستاذ الشاعر القدير حسن البياتي.

مشكلة العراق ليس في رموزه، فهم ضحية فوضى النظام وانشطار الولاء، وثقافة الطائفية والإنقسامات الحزبية، وثقافة العنف، والتنابذ والاقصاء. العراق حلبة صراع دولي من خلال أحزاب السلطة، وبعيدا يتعافى ما لم تحل ثقافة الولاء الوطني محل ثقافة الطائفية والعنصرية، ويتحرر الوعي الجمعي من سلطة رجل الدين والعشير ة والسياسة. والمشكلة الأعمق في دستوره وقوانينه التي تشرع للفوضى والفساد وتكرس الطائفية، فنظام الحكم في العراق:

- لم يقم على فلسفة واضحة، ففي الوقت الذي يؤكد فيه الدستور على المواطنة وحقوقها، يقرر الكيانية حقيقة اجتماعية، فترد كلمة الكيان والكيانية 8 مرات في دستور يراد له أن يكون دستورا لمجتمع متنوع في طبيعته. كان يمكن للمواطنة أن تكون مرجعية نهائية لتسوية النزاعات الطائفية والقومية، وكان يمكن حل مشكلة الأكراد بصيغ لا تتعارض مع سيادة البلد. لكن الدستور شرعن مجموعة أخطاء، لا يمكن حلها إلا بإعادة كتابته، وفق أسس وطنية، تردم بؤر التوتر، الطائفي والعرقي.

- لازالت علاقة الشعب والدولة بالمرجعيات الدينية غير محسومة، فتجد الشعب منقسما في ولائه.

- لازال الشعب يعاني في ولائه الوطني، يؤكد هذا حجم الفساد والجرائم التي ترتكب علي يد المسؤولين، حينما يقدمون مصالحهم الشخصية والحزبية والطائفية على مصلحة الوطن والشعب.

---

77 - ا. د. حسن البياتي، شاعر وأكاديمي – بريطانيا.

- ضعف القواعد الشعبية للأحزاب السياسية يدفعها للإستقواء بدول المنطقة والدول القوية لتوفير الغطاء السياسي الكافي، وأنت تعلم ثمن الدعم الخارجي للأحزاب والشخصيات السياسية.

- تدخل بعض الدول في القرار السياسي من خلال أحزاب وشخصيات داخل السلطة وخارجها.

- حجم الفساد المالي والإداري.

- ظروف الحرب واجتياح داعش.

- الاحتلال وتداعياته التي ستبقى مؤثرة طويلا.

- الصراع المرير على السلطة.

هذه الأسباب ساهمت في تسيّب الوضع.

الشعب العراقي اليوم بحاجة إلى ثقافة جديدة، ورؤية مختلفة، ودستور وطني، وقيم حضارية تساعده على فهم دوره، وواجباته. فالنظام العراقي دستوريا نظام ديمقراطي غير أن الشعب لا يملك أية ثقافة ديمقراطية، ولا يفهم شيئا عن التسامح سوى شعارات فارغة، ولا يؤمن بالتعددية الدينية والقومية.

ثم لا علاقة للإسلاموية بالوضع، مع عدم نفي لها، فجميع الأحزاب مشاركة في السلطة، وجميعها مدانة في ولائها، متهمة بالفساد المالي والإدراي. وما الأحزاب الإسلامية إلا جزء من فوضى البلد، وعدم قدرة الشعب على التشخيص، وحسم ولاءاته الدينية والسياسية.

انقلاب المدينة

78- من خلال متابعتي التاريخية بت على يقين أن هناك انقلابا سياسيا وقع في المدينة المنورة بعد وفاة النبي (ص) مباشرة، وأن تداعيات هذا الانقلاب السياسي هي التي مهدت الظهور للدولة الأموية ثم الدولة العباسية[78].

- عميق شكري واحترامي للباحث الإسلامي الجدير د. صالح الطائي، وشكرا لأسئلته ومشاركته في إغناء الحوار.

واضح أن السؤال يقصد موضوع الخلافة السياسية بعد وفاة الرسول. حيث يعتقد خط الإمامة أنها نص وتعيين من الله تعالى، وأن النبي قد أوصى بها لعلي بن أبي طالب من بعده. والطرف الثاني نفى وجود وصية بالخلافة، وارتكز لشورى شكلية في تنصيب الخلفاء، بعد حسم النزاع لصالح قريش ضد الأنصار في سقيفة بني ساعدة وفقا لمبدأ قبلي (قريش أولى بالنبي). هذا هو الشطر الأول من السؤال. والباحث الجدير يقول أنه على (يقين أن هناك انقلابا سياسيا وقع في المدينة المنورة بعد وفاة النبي).

تعرضت لهذه القضية أكثر من مرة. وسأتوقف هنا مع "يقين" الباحث، إذ لازم يقينه إنقلاب الحقيقة النسبية إلى مطلقة. وتقدم مفصلا لا تكون الحقيقة مطلقة ما لم يمكن الاستدلال عليها حسيا، وبالتجربة أو بالدليل الرياضي المفضي لليقين. وتبقى القضايا الدينية والتاريخية قضايا نسبية، مرتهنة في وجودها للنص وقبليات المتلقي، الذي هو شريك النص في وجودها كما تقدم بيانه. فالحقائق التراثية تختلف عن الحقائق الموضوعية التي من السهل الاحتكام لها في حالات الشك. لكن كيف نحتكم لحقيقة لا يوجد طريق لها سوى النص، ولا وجود لها إلا في الذهن؟. فثمة فرق بين الحقيقة المتولّدة عن اليقين، واليقين المتولّد من الحقيقة. الأولى تكون نسبية لنسبية مناشئ الإيمان، لذا يختلف المؤمنون حولها، وما تعتبره ضرورة، ليس كذلك عند غيرك. أما الثانية فتكون مطلقة، يمكنك الاستدلال عليها وحسم

78 - د. صالح الطائي، باحث بالفكر الإسلامي – العراق.

النزاع عند الشك بدليل يورث اليقين والجزم. ثم لا يمكن الوثوق بصحة الأخبار التي تتحدث عن الوقائع التاريخية بعد مرور قرون، لانسداد باب العلم، ما عدا أخبار آحاد، لا تورث سوى الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئا، بفعل التداول الشفاهي للأحاديث والروايات سنين طويلة، وتأخر تدوين كتب التاريخ والسيرة أكثر من مئة وثمانين عاما، مع وجود دواعٍ للوضع والتزوير والإضافة والنقصان. وهي أسباب عامة، تعاني منها جميع القضايا التاريخية. وإنما يأخذ الفقهاء بأخبار الآحاد لا لأنها حجة بذاتها، بل يعتقدون أن الشارع المقدس قد جعل الحجية لها، فيُقتصر على موردها، وهي روايات الأحكام الشرعية. وموضوع السؤال قضية تاريخية، فتنطبق عليها قوانينها.

وهذا يختلف عن اليقين القرآني الذي يقصد به التسليم والإذعان المتفرع عن الإيمان القلبي والروحي. أنت تقصد من يقينك الجزم بوقوع القضايا خارجا، وهذا يحتاج إلى أدلة حسية وهي منتفية، أو دليل قطعي السند والدلالة يورث الجزم واليقين، كالخبر المتواتر، عندما يرويه عدد كبير من الرواة في كل طبقة، يمتنع تواطؤهم على الكذب. ورغم صرامة القيد إلا أنه لا يكفي، بل ولا تكفي حسابات الاحتمالات في صدقه، بل ينبغي لنا معرفة قبليات كل راوٍ من الرواة في جميع الطبقات، وندرس شخصياتهم وتوجهاتهم. وهذا أشبه بالمستحيل في قضايا مختلف حولها أساسا. فشروط التواتر تعجيزية عندي. خاصة حساب الاحتمالات حيث تتدخل قبليات الفقيه في تحديد نسبة وثاقة الرواة والوسائط الخبرية. فالخبر المتواتر منتفٍ في المقام، وحتى مع ثبوته فهو تواتر معنوي وليس لفظيا، لاختلاف الآراء والتفصيلات، وهنا تتدخل ثقافة المتلقي وتوجهاته العقيدية في ترجيح هذا الخبر على ذاك. ثم أن حجية خبر المتواتر ليس على أساس انكشاف الواقع، بل على أساس الحجية الذاتية للقطع والجزم الذي يورثه الخبر المتواتر. فاليقين في هذه القضايا يقين نفسي، وليس برهانيا أو منطقيا قائما على مقدمات علمية تامة. فلا ينتج معرفة بل إيمانا واطمئنانا نفسيا. وهذا لا يحسم الخلاف حول مسألة الخلافة التي مازالت غير محسومة رغم مرور 1450 عام، لعدم وجود قدر متيقن حول أساسياتها، ببسب

اختلاف الروايات التي تصل حد التباين، واختلاف توجهات الباحثين، وفهمهم للدين ولدور النبي الكريم. كما لثقافة المتلقي وعقائده وقبلياته في ترجيح الأخبار دور. ولعل أفضل شاهد على عدم انكشاف الواقع من الإمارات الشرعية، قول النبي في القضاء (انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له به قطعة من النار). فالبينة لم تكشف له الواقع، لكنه حكم في ضوئها لحجيتها شرعا، ولو كانت البينة تكشف عن الواقع فلا معنى لقوله هذا. والخبر المتواتر ليس أفضل حال، مهما كان عدد الرواة، على فرض تمامية شروطه.

الانقلاب التاريخي

ثم أن موضوع اليقين وهو الانقلاب في قوله: (بت على يقين أن هناك انقلابا سياسيا وقع في المدينة المنورة بعد وفاة النبي (ص) مباشرة)، يدعو للتساؤل، كيف يمكن الانقلاب على موضوع بحجم الخلافة السياسية لو كان النبي قد حسمها فعلا، وبين شروطها، وأبلغ الصحابة بها؟ بل كيف نفهم تصدي الأنصار لها لولا أحداث السقيفة التي حسمتها لصالح قريش دونهم؟ لا يمكن للأنصار وعموم الصحابة وهم ما عليه من مكانة ومنزلة في الإسلام أن يخالفوا رسول الله، وليس هذا من سلوكهم، ولا المعروف من مواقفهم. بل حرمهم رسول الله من غنائم حُنين وقد ملأت ساحة المعركة، ولم يعترضوا عليه وسلّموا له تسليما. وهم الذين أوصى بهم خاصة، (أوصيكم بالأنصار خيرا). فكيف ينسجم تصدي الأنصار للخلافة مع وجود تخطيط مسبق لها من قبل النبي؟ بل كيف يسكتون وهم الثقل العسكري والاجتماعي آنذاك بتمرير انقلاب فيه خيانة للرسول الكريم وقراراته الشرعية؟. وهذه أسئلة مشروعة. لا بد لنا التعرّف على خلفيات الحدث، من أجل تحليل يقترب من الواقع.

بل لماذا يطلب النبي كتابة كتاب حولها (لا دليل على أنه أراد كتابة كتاب حول الخلافة سوى ما هو شائع أو ما هو مرتكز، لكن الرواية تقول: أتوني بكتف

ودواة أكتب لكم ما لن تضلوا بعدي أبدا). ثم لماذا لم يكتب النبي إذا كانت القضية تخص خلافة مشرعة من قبل اللّه تعالى؟ وهل النبي طفل يزعل على المسلمين ويرفض كتابة الكتاب؟. وهو الذي لا تأخذه في اللّه لومة لائم؟ ولماذا لم يكتبه ويأتمن عليه جماعة إذا كان حقا يخاف من بعض الصحابة؟ رغم ما في الكلام الأخير من توهين بشخصه الكريم. ثم كيف نتصور مخالفة الرسول للّه تعالى إذا كانت الخلافة نصا وتعيينا. ولماذا لم يبلّغ به بشكل يتناسب مع أهميتها وخطورتها؟ وأين الروايات الكثيرة التي يفترض وجودها حول الموضوع؟ وكل ما لدينا روايات الفضائل لا غير؟.

من حق الباحث طرح الأسئلة على الأحدث لمعرفة حقائق الأمور ولست معنيا بأي توجه سياسي أوطائفي. فبني هاشم كانوا كغيرهم من الصحابة المقربين قلقين على مستقبلهم السياسي، وقد ذكر الطبري أن عليا وعمه العباس همّا بالدخول على النبي وسؤاله، لكنهما لم يدخلا. لكن رواية الشيخ المفيد وهو زعيم الطائفة الشيعية ومؤسس مدرستها العقائدية، يقول في كتابه الإرشاد: (لما أفاق النبي في مرضه الأخير، ... فقال له العباس: يا رسول الله، إن يكن هذا الأمر فينا مستقرا بعدك فبشرنا، وإن كنت تعلم أنا نُغلب عليه فأوصي بنا. فقال: "أنتم المستضعفون من بعدي"، وأصمت). فكيف نفهم هذه الرواية في سياق الأحداث؟ هل تؤكد وجود أية وصية مسبقة؟. ثم ما الذي أخّر الإمام علي عن الاستشهاد بوصايا النبي في خلافه مع الخليفة الأول، وهو بأمس الحاجة لها؟ وقد اكتفى في احتجاجه بالإرتكاز لنفس المبدأ القبلي الذي حسم به المهاجرون الخلافة لصالح قريش، حيث قال: إذا كان المعنى بها قرابة رسول الله، فنحن أهل بيته وخاصته، ومعدن علمه. ولم يذكر شيئا آخر، وقد خاطب أبا بكر عند لقائه: (كنا نرى أن لنا في الأمر حقا، فاستبددتم به علينا، ثم ذكر قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقهم، فلم يزل يقول ذلك حتى بكى أبو بكر). ولم يتعرض لهذه القضية طوال خلافته، وأيضا لم يتعرض لها الإمام الحسين في حركته التاريخية. فعلى ماذا يدل كل هذا؟

وهناك استفهامات كثيرة ستذكر في محلها. وهذا لا يقلل من قيمة الإمام علي

وشخصيته، وكفاءته. لكن الكلام حول وجود وصية بالخلافة قد انقلبوا ضدها بعد وفاته؟. وكيف انعقد اليقين للباحث الكريم مع وجود هذه الاستفهامات؟.

منهجي لا يسمح بالخوض في الروايات التاريخية لسبب علمي، هو عدم الإطمئنان لأية رواية بعد قرون متمادية. كما أن الشواهد والقرائن لا تكفي لترجيح الأخبار، مهما كان عددها. وكل رواية تجد ما يخالفها. بل حتى حديث الغدير وأهميته وخطورته، هناك ثلاث صيغ للخبر، مما يجعل الباحث يتوقف ويبحث عن مرجحات من خارج الروايات. لذا عادة لا أخوض كثيرا في التاريخ، وأركز على دراسة القضية من حيث إمكانياتها أولاً، فإذا لم تكن ممكنة دينيا (إذا كانت القضية دينية)، فلا طائل من البحث التاريخي والروائي. فما هي علاقة الدين بالسياسة؟ وهل كان النبي بصدد تأسيس دولة ونظام حكم يتطلب وجود من يخلفه في ممارسة السلطة؟ أقصد هل تأسيس دولة دينية تكليف شرعي، يتطلب الإتيان بمقدماته؟ هذا هو السؤال المهم الذي تتفرع عليه جميع القضايا. أو يبقى الأمر لو صح مجرد إرشاد ووجهة نظر غير ملزمة.

أكدت مرارا أن الدولة ضرورة اجتماعية وليست دينية. أي ليست من ضمن التكليفات الشرعية، ولا مانع أن يتصدى المسلمون لقيام دولتهم، والكتاب الكريم يمدهم بقيم ومبادئ وتشريعات. والفرق واضح. في الحالة الأولى يجب التحرك سياسيا، بل وحتى عسكريا من أجلها، وأسقاط كل سلطة يقع ضدها. وهذا ما تؤمن به داعش وقد أراقت دماء غزيرة، وهو مبنى الحركات الإسلامية السياسية قاطبة. وما دولة المدينة سوى استجابة لتطور المجتمع إداريا. ولو كانت الدولة ضرورة دينية ينبغي أن ينظّر لها الكتاب الحكيم كثيرا. بينما أهمل عصَبي الحياة، السياسة والاقتصاد. وما تقرأه من تنظيرات الإسلاميين هي وجهات نظر اجتهادية محترمة، لكن لا يمكن أن تكون تكليفا شرعيا. فالقرآن قد حدد مهام الرسول بالتبليغ والبيان والشرح والتفصيل والتبشير والإنذار وتعليم الناس الكتاب والحكمة، وأن يكون أسوة له. فكان بصدد بناء مجتمع يدين بدين التوحيد، ويلتزم بقيم الإسلام وأخلاقه. الخلافة قضية مهمة ومصيرية، وإهمالها من قبل

الكتاب والنبي دليل على ترك موضوع السياسة للتطور التاريخي، لتتكيف مع متطلبات العصر والزمان..

ثم لا يمكن للنبي التورط في تعيين أي شخص بأي منصب بعد وفاته، كي لا يلزم منه تزكية مطلقة لذات الخليفة، فيكون حجة في أقواله وسلوكه ومواقفه، فيسلب حق الرعية في الاعتراض والنقد والمحاسبة، ويصادر حق الأكفأ لو ظهر فيما بعد عدم جدارة الخليفة. وهذا لا يفعله النبي مطلقا، خاصة السياسة ومزالقها. فيحمل رأيه إذا ثبت صدوره على الإرشاد لا على الإلزام. كما سيكون لروايات الفضائل دور في تزكية الصحابي، لكنها لا تدل على الخلافة بالضرورة.

الخلافة ليست قضية شخصية، بل قضية المسلمين ومستقبلهم السياسي. وعدم الاهتمام بها من قبل مرجعياتها الأساسية يجعلنا نفكر بطريقة جديدة، وفهم الواقع وفقا لظرفه. لنتجاوز هذه القضية التي قطّعت أوصال المسلمين. يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان).

لا يمكن الوثوق بالروايات التاريخية، فأغلبها روايات ما بعد الوقوع، بعد انقضاء الحدث. وقد لجأ الجميع لوضعها والكذب على الله ورسوله، من أجل تعضيد الرصيد الرمزي لأطراف النزاع، ومراكمة شواهد على تفاضلهم لعدم وجود دليل مرجعي يحسم الخلاف بينهم. فكان الجميع يطمح لحسم شرعية الخلافة من خلال الروايات. وقد كلف هذا المنهج المسلمين حياتهم.

الانقلاب المفاهيمي

رغم جسامة الأحداث لكن لم يصدر أي تجريح من الصحابة، ولم يشكك أحد بإيمانهم أو يقدح بتقواهم وعدم إخلاصهم. فكانت معارضة الإمام علي معارضة سلمية، مؤقتة، تم تسويتها بعد أشهر. وقد رفض عرضا سخيا من أبي سفيان لاستعادة الخلافة، حيث قال له: "أبسط يدك أبايعك، لأملأنها خيلا وركبانا". وهو زعيم العرب وقادر على تعبئة الجيوش، واجتياح المدينة، وهذه المرة تحت غطاء

الشرعية الدينية، لكن عليا رفض كل هذا، وبايع أبا بكر، وعادت المياه إلى مجاريها. وشارك علي بشورى يعلم أنه الخاسر فيها، بدافع الشعور بالمسؤولية. وقد وافق على نتائجها وبايع عثمان كغيره من المسلمين. فالإمام علي لم يطرح نفسه بديلا شرعيا بل منافسا سياسيا. والفرق واضح بينهما.

يمكن رصد قضيتين تعد انقلابا حقيقيا بعد وفاة الرسول:

الأولى: انقلاب المفاهيم والتمسك بالقبلية وبقريش خاصة، حتى أصبحت القريشية شرطا في السلطة. حيث روى أبو بكر في سقيفة بني ساعدة عن النبي حديثا حسم الموقف لصالح قريش، جاء فيه: (الخلافة في قريش) أو (الإمامة في قريش). ولم يذكر مناسبة قول الرسول، ولماذا لم يكن حديثا شائعا بين الصحابة. وهل يعقل هناك حديث معروف بين الصحابة حول اختصاص الخلافة بقريش ويتصدى الأنصار لها. فالمبدأ القبلي هو الذي حسم النزاع، علما أن القبلية ليست من قيم التفاضل إسلاميا، بل (إن أكرمكم عند الله أتقاكم). (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). وأما في السياسة فإن الأولوية للأقدر والأكفأ، وهو ذات المنهج النبوي في تعامله مع صاحبته. فالحكم بحاجة لرجل كفوء، ولا يكفي إخلاصه وزهده وتقواه، رغم ضرورة البعد الأخلاقي في شخصية الخليفة. يشهد لهذا اعتراف عمر فيما بعد "إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فلا تعودوا لمثلها". وهو اعتراف وتحذير لرجل أدار اللعبة السياسية في سقيفة بني ساعدة بمهارة فائقة. وكان طول حياته أشد إصرارا على شرط القريشية، وسيادة قريش للمسلمين دون غيرهم.

الثانية: إنقلاب المهاجرين وقريش خاصة على الأنصار، تلك الشريحة التي احتضنت الرسالة وصاحبها، وعززتهما ودافعت عنهما. وفيهم كبار الصحابة والفضلاء والأكفاء. وقد أقصاهم أبو بكر نهائيا، حداً رفض تقاسم السلطة، حينما اقترحوا في سقيفة بني ساعدة: (منا أمير ومنكم أمير). وبقيت الخلافة شأنا شخصيا لقريش وخلاف بين بيوتها من دون المسلمين. وقد أقصى عمر جميع الصحابة من الشورى، وقد أسند لهم إقامة الصلاة مؤقتة وحماية الشورى وقتل من خالف قرارات الأغلبية التي يعلم أنها محسومة سلفا، ويعلم علم اليقين أنها لا تخرج

من قريش.

ثم تطور المبدأ القريشي فصارت القريشية قيمة تنافس الإيمان والسبق في الإسلام، ورفقة النبي الكريم، ولا تميّز بين من نصر الدين ومن حاربه، فعادت قريش للحكم وكانت مقاليدها في عهد عثمان بيد قريش الذين عبثوا بالسلطة واستأثروا بالثروات، واستغلوا المناصب، ونهبوا أموال المسلمين، فضجوا، وثاروا ضد الخليفة الذي رفض التخلي عن مبدأ الولاء القبلي، ورفض تقديم الكفاءة عليه. غير أن مقتله لم يحقق شيئا وقد تفاقمت القبلية، وأصبحت قانونا رسميا في الدولة الأموية التي كانت وراء مآسي المسلمين. وجاءت الدولة العباسية لترث ذات القيم القبلية لترسوا خلافتها على أساس قربهم من رسول الله من دون المسلمين.

ولا يخفى تداعيات شرط القريشية في السلطة، حيث تم إقصاء كل القيم الأخرى، بما فيها الكفاءة التي هي قوام الحاكم السياسي. ففضلوا القريشي مهما كان ضعفه وسوء أخلاقه وسلوكه، وفاء لهذا الشرط، الذي لم يشر له الكتاب الكريم. فإذا كان هناك انقلاب بعد النبي فهذا هو الانقلاب. انقلاب مفاهيمي، قيمي، أخلاقي، واستبعاد الأنصار، خاصة رسول الله وحماة رسالته، وفيهم طاقات وكفاءات مشهود لها.

الكذب المقدس

79- إن النص المقدس تعرّض إلى التحريف والتغيير بدوافع سياسية، وهذا التحريف هو الذي تسبب في ولادة المذاهب الإسلامية، التي تبنى كل منها وجهة نظر من وجهات النظر الكثيرة التي طرحت على الساحة[79].

- تناولت موضوع تحريف القرآن سابقا،

كما تحدثت عن الوضع وتحريف الروايات مرارا، وأشرت إلى خطورتها حينما تقع ضمن المقدس الديني، رغم افترائها على الدين، فيصدق أنها من (الكذب المقدّس)، كما اسميه. وما دام السؤال في سياق المراجعة النقدية، فالمناسب تناول التحريف من زاوية أخرى للوقوف على حقائق الأمور، كي لا تبقى عالقة، موضوعا للجدل الطائفي المرير الذي أرهق الخطاب الإسلامي. فكم من قضية شتت مشاعر المسلمين لا أصل لها. فنحن بحاجة للتحقيق في دعوى السؤال، فهل حقا تعرّض النص المقدس للتحريف، بما يعني أننا الآن نتداول نصوصا مقدسة محرّفة؟ وهذه دعوى خطيرة. أما أنها حُرّفت ثم أعيد تقويمها؟ وما هي حدود التحريف، وما هي حقيقة قدسيه؟ بل يمكننا العودة خطوة إلى الخلف لدراسة دوافع السؤال، حينما نسب التحريف لبعض النصوص المقدسة؟ فهل السؤال ينقل عن واقع موضوعي، أم هو بدوره عبارة عن نصوص تاريخية، وما هي قيمتها المعرفية، ودرجة وثاقتها؟ بعبارة أوضح هل لعبت خلفية السائل دورا في صياغة السؤال، خاصة أنه ساق الخبر كمسلمات نهائية يريد من خلالها ترتيب نتائج تخدم هدفا محددا؟. وإنما أقول ذلك لعدم وجود اتفاق بين الجميع حول تحريف الكتاب الكريم. رغم اتفاقهم على اختراق الحديث النبوي. لكن المشكلة أن السؤال مطلق، فيشمل بإطلاقه النص القرآني. وبالتالي فإن كل واحدة من هذه المفردات ستؤثر في الإجابة. وليس أمامنا سوى نص السؤال للتنقيب والحرث في أعماقه للكشف عن مضمراته، وما يريد أن يقوله. فمحور السؤال هو السياسة، بمعنى عودة جديدة لموضوع الخلافة. لكن

79 - د. صالح الطائي.

السؤال شئنا أم أبينا يشي بدوافع أيديولوجية ووجود أحكام مسبقة حول الموضوع، يفترض أن تؤخذ بنظر الاعتبار.

يتضمن السؤال مفاهيم، تتوقف الإجابة على معرفتها:

أولاً- المقدّس: هو المطلق، المتعالي. أو ما يصدر عن العقل الكامل، وهو مصدر المعرفة، لا يجوز نقده ومراجعته. فالقداسة، كما ذكرت سابقا، سلطة معرفية موجّهة، تحد من حرية الباحث الديني، المؤمن بقداسة النص، وتسلبه خيار القراءة المفتوحة، عندما يفرض محدداته، ومديات الانفتاح والتنقيب. فقد يعتقد الباحث الديني أنه حيادي ويمارس كامل حريته في نقد وتفكيك النصوص المقدّسة، لكن الحقيقة أن إيمانه، يفرض عليه التحيّز، بشكل تقتصر قراءته على التأويل والشرح والبيان، دون النقد، فيخضع لا شعوريا لسلطة النص وقدسيته، باعتباره مطلقا. فمهمة الفقيه مثلا استنباط الأحكام من ذات النص كمرجعية معرفية نهائية لا يطالها النقد، ويُرجع الخطأ إذا وقع للتطبيق أو قصور الفهم، لأن النص الديني لا يتنازل عن عليائه، عصي على النقد والمراجعة، ينتظر من يستنطقه ويكشف مدلولاته دون المساس بقداسته. فتكون قراءة الباحث الإسلامي منحازة بالضرورة، يقتصر فيها على اقتناص مداليل تجدد رؤيته وفهمه. والبحث عن مبررات كافية لمواجهة التحديات. من هنا يصدق أن وعي الباحث الديني / الفقيه / المفكر وعي مغلق، دائري، يستفزه نقد المقدس. ويرابط داخل مدارات النص، مهما كانت قصية، إلا أنه لا يخرج عليه، ولا يشك بصدقيته ومطابقته للواقع. فالمعرفة الدينية محدودة الخيارات، لا تخضع للتجربة ومحاكمات العقل. وهذه هي قوة المقدس وقوة سلطته المعرفية. فهو مجموعة تابوهات، تحد من حرية القراءة. وليس في هذا ذم للباحث الديني، لأنها تقنية المقدس وآلية سلطته، ومعنى الإيمان وحدوده.

ثانياً: ما المراد بـ"النص المقدس"؟ هل خصوص القرآن، أم بإضافة السيرة النبوية (قوله وفعله وتقريره)؟ أو يضاف لهما سيرة الصحابي على الرأي السُني. وسيرة الأئمة من أهل البيت على الرأي الشيعي؟. وهذا قضية مبنائية، تختلف حسب المباني العقيدية، وعدد مصادر تشريع الأحكام الشرعية، بل ما هي مصادر المعرفة

بشكل عام. فيبقى غيرها رؤية شخصية، قد تكون إرشادا لحكم شرعي أو حكم عقلي أو مبدأ إنساني. والسؤال ليس حول التشريع وقدسية نصوصه، بل بقرينة السياسة أن المراد به ما يخص السياسة. وتحديدا موضوع الخلافة ولوازمها. فالسؤال يفترض وجود نصوص، ثابتة، مقدسة في الشأن السياسي للمسلمين، وقد تم تحريفها بعد وفاته، فتسببت في تعدد المذاهب الإسلامية. ومر أن القرآن لم يتحدث بالشأن السياسي بشكل صريح واضح لا لبس فيه. واكتفى مبادئ وقيم تضبط الأداء السياسي، وتضعه على طريق العدل والاستقامة، بما يحفظ مصلحة الإنسان، وضمان حريته وأمنه واستقراره. ولم يبق سوى الروايات، ومدى حجيتها وفقا لشروط صحتها. وقد تكفلت الحلقة السابقة ببيان الموقف النبوي من الخلافة. كما أن اجتهادات الفكر الإسلامي لا ترقى لمستوى المقدس، مهما كان مصدرها، وتبقى وجهات نظر شخصية. فالنصوص السياسية، لا يوجد ما يؤكد قدسيتها كقدسية نصوص الأحكام الشرعية، آيات أو روايات. فلا يصدق عليها تحريف النص المقدس.

وعندي أن النص المقدّس هو النص المفتوح على التأويل، لثرائه وتعدد دلالاته، القادر على فرض سلطته ومحدداته من خلال تقنياته، وانتسابه للمطلق المتعالي. فينحصر بالكتاب الكريم، وتأتي روايات الأحكام بيانا وتفصيلا وشرحا من قبل الرسول ضمن مهمته القرآنية فتكون ملزمة حينما تكتمل شروط القراءة. وما عداها يبقى اجتهادا وقراءة وإرشادا محكوما بظرفه ومتطلبات عصره. وهذا الفهم سيحد من سلطة مطلق النص ما لم ينتمِ للكتاب المجيد. ويحافظ على ديمومة قداسته وتعاليه، كمرجعية عليا. فهو لا يستسلم مطلقا، ويسعى لتحري أسباب التشريع والبحث عن شروط فعلية الأحكام الشرعية، فثمة طيف منها لم يعد فعليا رغم وجوبها، لعدم فعلية موضوعاتها، وفق قراءة لا ترفض النص وتأخذ بنظر الاعتبار دواعي التشريع، وترهن فهمه وفعليته لمتطلبات العصر والزمان وحاجات الناس، في إطار الهدف الكلي للدين ودور الإنسان في الحياة.

ثالثاً: هناك فرق بين النص وتأويله أو تفسيره. النص، هو الآية قرآنيا، وحديث

الرسول روائيا. أما القرآن فلا يوجد دليل على تحريف آياته. وهل يعقل سكوت جميع الصحابة بما فيهم الإمام علي لو كان هناك تحريف حقيقي لبعض آيات الكتاب الكريم؟؟ وإنما أذكر الإمام علي باعتباره الخليفة الرابع، وقد احتفظ بنسخته الخاصة من القرآن الكريم. وكان بإمكانه فضح التحريف وتصحيحه أيام ولايته، حينما كان مبسوط اليد، قادرا على اتخاذ القرارات، وهذا لم يحصل. رغم ذلك كل شيء ممكن سيما التصحيف بعد تنقيط المصحف العثماني. وأقول ممكن، لأن حفظ الكتاب سوف لا يتأثر بأي تحريف أوتصحيف وفقا لمفهوم مختلف لمعنى الحفظ في آية: (إِنّا نَحْنُ نَزّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنّا لَهُ لَحَافِظُونَ)، مر بيانه وتفصيله.

ثم أن الكتاب الكريم لم يهتم بموضوع السياسة ولم ينظّر لها بما يكفي لبناء نظرية في السياسة والحكم، سوى مبادئ وقيم يمكن توظيفها فكريا وفقهيا، لكنها تبقى اجتهادات شخصية، ووجهات نظر خاصة. فتنسب لأصحابها. لذا لم يتفق الفكر السياسي للمسلمين على نظرية واحدة، فإذا كانت الشورى مبدأ الحكم في الفكر السياسي السني، فهناك ثمانية نظريات حول السلطة والحكم لدى فقهاء الشيعة، كلها تتمحور حول الإمامة، وأنها نص وتعيين من قبل الله تعالى. وسبق لصحابة الرسول التنازع حول السلطة، ولم يهتدوا لمرجعية تحسم الصراع، فلاذوا بمبدأ قبلي، ولما عاد الجدل حول شرعية الخلافة في عهد الدولة الأموية وبعد مقتل الإمام الحسين، تركز النزاع حول تأويل بعض ما يمكن تأويله من الآيات لصالح هذا الطرف أو ذاك، اعتمادا على بعض الروايات، كآية: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)، مثالاً لا حصراً. فإذا وقع تحريف كما يشير السؤال فربما يقصد خصوص تأويل الآيات، حينما وظفت بمساعدة الروايات لمراكمة الفضائل، كدليل على شرعية الخلافة أو الإمامة، أو لتعضيد الرأسمال الرمزي لكل من طرفي النزاع. فالآيات بنفسها مطلقة، لكن الرواية هي التي تخصصها. فلا يمكن تصور تحريف الآيات لأغراض سياسية، لعدم وجود آيات صريحة في المقام. ولو أن السؤال ذهب لوجود تحريف في

آيات تخص الإمامة الدينية فربما يمكن مناقشتها، فهناك من يدعي ذلك، خاصة أصحاب التفسير الأثري، الذين دأبوا على تفسير الآيات وفق مقاسات الرموز الدينية والمذهبية. فبعض التفاسير الشيعية لم تبق آية إلا وأوّلتها بأحد الأئمة، وهناك من يدعي تحريف آية (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)، حيث يقول أن أصلها "كنتم خير أئمة" وليس أمة. وأيضا في الجانب السني مثله، فهو صراع حول الرأسمال الرمزي لأطراف النزاع.

المشكلة أن الرواية تمثل سلطة قدسية هائلة، وكان لها دور في كل الخراب الذي حلّ بالمسلمين، منذ أحداث السقيفة التي كرّست سلطة قريش من خلال رواية لم يروها سوى الخليفة الأول. وليس انتهاء بالدولة العباسية بل بقيت الرواية تلعب دورا سلبيا في ثقافة المجتمع. وما الأحكام السلطانية سوى روايات ومقولات كلامية واجتهادات شخصية لكنها تحولت إلى مرجعية لشرعنة السلطة. ويكفي أن تنقلب معادلة السلطة من تقديم الكفاءة على الولاء إلى تقديم الولاء على الكفاءة. فخسر العالم الإسلامي شخصيات كان ينبغي لها أن تكون في قمة الهرم لتؤدي دورها الرسالي والإنساني.

إن خطورة النص / الحديث دفعتني لتقسيم الروايات في مجال نقد النص، إلى رواية صحيحة الصدور، وأخرى محتملة الصدور، ما لم نجزم بنفيها. فالمعيار قوة حضور النص، لدراسة ونقد مرجعيات التفكير الديني، فبعض الروايات تتسم بقوة حضورها رغم ضعف سندها، كروايات الفضائل، مثل رواية العشرة المبشرة بالجنة وغيرها. وإنما أقول محتملة لأنها قد تكون قد صدرت فعلاً، وحينئذٍ نسعى للكشف عن علة ومناسبة صدورها، كي تدور فعليتها مدار علتها، ثبوتا وعدما. وتقدم أن ملاك فضيلة الصحابي في هذه الرواية استقامته، لا خصوصيته. غير أن الناس لا تفهم هذا، وتتشبث بظاهر الرواية وإطلاقها، رغم وضعها. فالأسلوب الأمثل لسلب هذه الروايات سلطتها، هو نقد أساس قدسيتها. فتسقط بسقوطها. وما قدمته من تقسيمات للسيرة النبوية في الحلقة (72) يخدم هذا الهدف، وسنحدد القيمة الحقيقية لهذا النمط من الروايات.

قد تقول إن رأي الرسول وإن لم يكن حكما شرعيا فهو أيضا مقدس حينما يكون إرشاديا. وهذا صحيح. فيبقى مرتهنا لشرطه الذي هو أساس الحكم الإرشادي، فثناء النبي على أيٍ من الصحابة يدور مدار استقامته، وإلا فليس من المعقول أن يمنح النبي تزكية مطلقة ويتحمل مسؤولية تصرفاته وسلوكه ومواقفه، لكائن من كان، وتصبح فوضى. خاصة ما من خليفة إلا وهو مشمول برواية أو أكثر من روايات الفضائل، فهل نغض الطرف عن كل أفعالهم بحجة هذه الرواية وغيرها؟ وهذا ما وقع فيه الفكر السلفي الذي راح يؤول ويبرر سلوكهم وأخطاءهم. وعليه فملاك روايات الفضائل استقامة الصحابي، وليست هي تزكية مطلقة، وصك غفران. ودليل الاستقامة، سلوك الفرد، ومدى تقواه في تعامله مع الناس، خاصة عندما يكون في السلطة، ويكون مبسوط اليد، وقراراته نافذة. المنهج القرآني واضح في فرزه بين الحق والباطل، وبين العمل الصالح والطالح، بين المؤمن وغيره. ويؤكد مسؤولية كل إنسان عن عمله وسلوكه وموقفه.

ولادة المذاهب الإسلامية

اعتبر السؤال أن تحريف النص المقدس لصالح السياسة كان وراء ولادة المذاهب الإسلامية. ولا شك أن المذاهب الإسلامية ولدت متأخرة متأثرة بالوضع السياسي وانقساماته. وليس العكس. إذ لم يحتج المتنازعون بعد وفاة الرسول بأي نص قرآني أونبوي، ثم جاء التنظير ليكرّس شرعية هذا الطرف أو ذاك من خلال روايات ظهرت فجأة. فتأثرت جميع الاتجاهات بالموقف السياسي للصحابة.

كان الإفتاء منحصرا بالنبي، ثم بعد وفاته كان الناس يرجعون لأحد الصحابة لمعرفة الحكم الشرعي. وكانت أدلة أجوبتهم إما آية من القرآن أو رواية عن رسول الله مع اجتهادت محدودة. ثم مع تطور الحياة وتراكم الأسئلة اضطروا للتفقه في الدين، كتطبيق القواعد الفقهية الكلية على مصاديقها حتى ظهور عصر الفقهاء وبداية الاجتهاد والنظر الفقهي. غير أن عهد عثمان يُعد بداية نشوء تحيّز الصحابة والحفاظ ورواة الأحاديث، عندما استبعدوا ابن مسعود ومصحفه، وعدم إشراكه وغيره من أجلاء الصحابة في عملية جمع القرآن. والاكتفاء بلجنة من قريش يرأسها زيد بن ثابت بمعية: عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام. وربما هذا سبب الشك في وجود تحريف بالكتاب الكريم. بعد إتلاف جميع النسخ الأخرى، والرقاع التي كانت تدون عليها آيات الكتاب عند نزولها. لكن يبقى عدم اعتراض الصحابة دليلا على عدم وجود تحريف حقيقي، باستثناء التصحيف والقراءات. وهذا متفق عليه تقريبا. حيث اختار عثمان لغة قريش لغة رسمية للكتاب الكريم عند اختلاف القراءات.

وقد تجلى الانقسام واضحا بموالاة طرفي النزاع السياسي، علي ومعاوية. وبعد مقتل الخليفة الشرعي، بدأ معاوية، الذي راحت تلاحقه تهمة الخروج على الخلافة الشرعية، وشق جماعة المسلمين، بدأ يكرّس النص لتكريس شرعية سلطته، وسلب شرعية الإمام علي، ثم ظهر علم الكلام ليعزز سلطة معاوية، ويقمع كل تشكيك حول شرعيتها (إضافة لمهامه العقيدية الأخرى)، فتم تداول مقولات نظّرت لبراءة الخليفة، ونسبة أفعاله لله تعالى، كالقدر، الإرجاء، فاعل الكبيرة، الجبر،

وغيرها، فخدمت السياسة، ودفعت باتجاه نشوء مذاهب فقهية، موالية للسلطة، أو تقف مع المعارضة ضدها. فاختلفت بعض الفتاوى باختلاف المبنى العقائدي، فمن يؤمن بعدالة الصحابة مطلقا أو يقول بعصمة الأئمة، يختلف عمن لا يؤمن بهما. فالمذاهب لم تختلف بسبب تحريف النصوص المقدسة بدوافع سياسية، لكن السياسة فرضت أولوياتها على مناهج الاستنباط، والمبادئ العقيدية القائمة عليها. فمن يؤمن بالجبر والإرجاء لا يؤاخذ الحاكم على سلوكه مهما كان ظالما مجرما، كما بالنسبة لموقف فقهاء المسلمين من معاوية ويزيد قاتل أهل البيت ومن تلاهم. وأما أحكام العبادات والقضاء فالاختلاف بين المذاهب الإسلامية قليل، يقول الشيخ المفيد، أن استقلال كل مذهب من المذاهب الإسلامية في مسائله الخلافية لا يتعدى أصابع اليد. فـ 95 بالمئة متفق عليه، لذا لا تجد اختلافا حقيقيا في الصلاة والصوم والحج وباقي العبادات، سوى أشياء لا تمس صميم العبادة. لكن الاختلاف في الموقف الفقهي السياسي. فالفقه السلطاني فتاوى فقهاء السلطة، لشرعنة الاستبداد، وسلطة الخليفة القائمة على الظلم والعدوان، وحرية التصرف بالثروات، وتبرئة مسؤوليتهم عن إراقة الدماء. فالفقيه وفقا لهذا المبنى لا يحكم بفسق الخليفة، مهما تمادى في ظلمه وتجاوزه، لأنه مجبر على فعله، وليس حرا كي يختار ويحاسب على فعله، وبما أن التكليف مشروط بالقدرة والاستطاعة، فيُرجأ أمر المجبر (مسلوب الإرادة) أي الخليفة الظالم إلى الله. لكن لماذا يحاسب غيره من العباد ولا يحاسبه؟ ولماذا فرض الكتاب الكريم عقوبات مطلقة كالحدود والقصاص إذا كان الإنسان مجبرا على فعله؟ ثم أليس في تأسيس هذه المقولات التفاف على حكم العقل وذائقة العقلاء بل والناس جميعا؟ فالظلم قبيح من أي شخص صدر، وغير المؤمن أيضا يحكم بقبحه. وما حكم به العقل حكم به الشرع. ليست المشكلة في التنوع المذهبي، بل له الفضل في تراكم الثراء الفكري والكلامي والفلسفي والفقهي، لكن المشكلة في توظيف الشريعة لتفسيق الآخر، ورفضه وتكفيره، خاصة المعارضة السياسية. حيث نالت ظلما عظيما بسبب فتاوى فقهاء السلطة. وقد تمادوا حتى سوّغ بعضهم ولاية الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على

آوامر السلطان الظالم والفاسق، وعدم جواز الخروج عليه، لقمع المعارضة وتبرير سلطة الخليفة.

يتصح مما تقدم، لم يثبت تحريف أية آية قرآنية، وقد اتفقت المذاهب الإسلامية على سلامة النسخة المتداولة من الكتاب الكريم. وما ينقل من روايات تمس الجانب السياسي للمسلمين تقع ضمن دائرة الرأي الشخصي للنبي، فليست ملزمة شرعا. لاختصاص حجية السيرة بما له جذر قرآني وهي الأحكام الشرعية. وهذا الفهم سيعمّق قيم التسامح ورفض منطق التنابذ بين المسلمين.

ثم أن وضع الروايات وتحريفه، وتوظيف النص وتأويله، ليس مقتصرا على السلطة دون المعارضة، فربما الثانية أكثر اندفاعا، لحاجتها الماسة لنصوص تسلب السلطة شرعيتها، وتكريس شرعيتها كمعارضة. السلطة عادة تتحرك من موقع القوة فلا تحتاج لوضع النصوص، لولا تحريض المعارضة. وبالتالي فالجميع متهم بالوضع وليس طرفا دون آخر. فما نحتاجه في مسيرتنا وضع فاصلة مع التاريخ والتراث وجميع هذه الروايات، كي نحتكم للعقل في مواقفنا، فـ(تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ). وهذا لا يعني تبرئة النص من مسؤولياته، بل الروايات الموضوعة كانت وما تزال وراء كل الخراب الديني والأخلاقي، ولها تنسب رثاثة الوعي والخرافة واللامعقول الديني والتسيب الأخلاقي، في مجال السياسة وغيرها. وما يرومه الحوار وضع النقاط على الحروف، والتعامل مع القضايا التاريخية بقدرها، كي نتدارك تبعاتها وانعكاساتها على صعيد العلاقات العامة، وعلاقة الناس بالدين، ونساهم في لملمة الجراح. فليس ثمة ما يتوقف على هذه الروايات وغيرها، وطريق السلطة وشرعيتها اليوم يختلف عما حدث قبل قرون متمادية، فلا حاجة لتلك الآراء والنظريات. لذا تجدني حريصا على تحديد دائرة المقدس، ومن له حق التشريع. للحد من قدسية الروايات. فأغلب الروايات الموضوعة مقدسة، رغم صدق مفهوم (الكذب المقدّس) عليها.

شخصنة الرأي العقدي

80- إن الرأي الشخصي شخصن الرأي العقدي فجرده من مقوماته[80].

- القضية ليست مطلقة،

فالرأي الشخصي رأي في مقابل رأي عقدي، كما هو مفترض السؤال. قد يتفقان حول بعض النقاط ويختلفان حول أخرى. فيبقى الرأي الشخصي محترما، مهما كان مصدر الرأي العقدي، ما لم يتخل عن موضوعيته، ويحكم على الرأي المقابل، سلباً أو إيجاباً، من خلال موقف مسبق من صاحبه. وهذا أوضح مصاديق الشخصنة. فمن يعادي شخصا يحكم بخطأ مطلق آرائه، ومن يقدس رمزا يؤمن بقدسية آرائه، ويمنع نقدها ومراجعتها. فالشخصنة تقصي الفكرة، وتستهدف صاحبها. وهذه خسارة فادحة، تسببت في قطيعة معرفية تامة بين الفِرق والمذاهب الإسلامية خاصة، ومن قبلها جميع المذاهب الدينية، وجرّدت الفكرة من أيجابياتها أو كرّست سلبياتها، تبعا لزاوية النظر. فأحد مشاكل الشخصنة في عدم قدرة الإنسان على الفصل بين الفكرة وصاحبها، فيسقط مشاعره عليها. ويصبح الموقف من صاحبها مدارا لصحتها وعدمها. وهي لا تخص حقلا دون غيره، فكراهة الناس للمسؤول الحكومي مدعاة للشطب على جميع انجازاته، والعكس صحيح. وهذا واضح في خطابات التبجيل تاريخيا. فالجميع يحكم على التاريخ وأحداثه من خلال رموزه وأبطاله. وكان طرفا النزاع الطائفي وما يزال محكوما بالشخصنة، فأحدث قطيعة بينهما. فلا إشكال أن الشخصنه تجرّد الرأي العقدي من مقوماته، مادامت الفكرة تستمد قيمتها من مصدرها. وقد استُبعدت آراء مهمة، وكُرّست أخرى، ربما خرافية، تحت طائل الشخصنة. بل أنها أطاحت بمقومات العقيدة التي ينبغي أن تحقق الهدف الرئيس من الدين في ضوء دور الإنسان في الحياة. فليست المشكلة في وجود رأي شخصي مقابل الرأي العقدي، لأن الثاني أيضا مجرد رأي حسب فرض السؤال. ولو أنه وضع الرأي الشخصي في مقابل العقيدة لكان ثمة ما يدعو لتجريد

80 - د. صالح الطائي.

العقيدة كمفاهيم ناجزة من كل رأي يسلبها إطلاقها، حفاظا على مقوماتها. لأن المفاهيم العقائدية رغم أنها مفاهيم ناجزة قرآنيا، لكن قابلة للتأويل في بعض أبعادها، وهي حدود الرأي الشخصي. بل يمكن التوغل في أعماق الأبعاد الثابتة للعقيدة، واستنطاق مضمراتها.

وما زال الحديث عن العقيدة أجد من المناسب الاستشهاد بآيات تجسّد مفهوم الشخصنة قرآنيا، بمعنى الانصراف عن الرأي العقدي أو العقيدة إلى صاحب الرأي، أو الحكم على الفكرة من خلال موقف مسبقا من صاحبها. ففي قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ). لكنهم عادوا ليؤكدوا أن مشكلتهم ليست مع الدعوة بل مع صاحبها: (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ). فكفروا بالفكرة / الدين / العقيدة لأن صاحبها لم يكن رجلا عظيما. فتهميش الفكرة والانشغال بصاحبها، مصداق حقيقي للشخصنة. وأيضا تتجلى في رد فرعون على موسى عندما عرض عليه دعوته، فشخصن الخلاف و(قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ). وحجاب المعاصرة يفعل فعله في تقييم الأفكار حتى جاء في المثل (مغنية الحي لا تطرب).

بل حتى الخلافة الإسلامية خضعت للشخصنة، عندما ارتكز المهاجرون إلى مبدأ قبلي على حساب الكفاء. فالشخصنة تصدق على الفرد وعلى الجهة. فالنظر لذات الفكر والرأي ثقافة حضارية تفتقدها مجتمعات القطيعة التي اعتادت السكوت وعدم الاعتراض، وتقمع حرية الرأي. أجد في مشهد الإصغاء لرأي الأطفال هنا نموذجا مثاليا للتربية الصحيحة التي تفجر الابداع والطاقات. فالأبوان يتركان كل شيء، ويصغيان لطفلهما حينما يبدي رأيه بمسألة ما، ويتعاملان معه معاملة الكبير. فيمتلئ ثقة وشعورا بالمسؤولية تجاه جميع ما يخصه.

معنى مقارب

لكي نتحرر من سطوة المصطلحات، وإكراهات التعريف. نفترض أن المراد بالشخصنة في السؤال هو:

- التحكم بالرأي العقدي: حينما يطغى الطابع الشخصي، مجردا عن الاستدلال والبرهان. أو ينأى عن جوهر العقيدة. فيبدو رأياً مشخصناً.

- الرأي السلطوي: حينما يفرض الرأي الشخصي قناعته على الرأي العقدي، فيقمعه. ما يشبه عملية اختزال للرأي العقدي بالرأي الشخصي. وهنا يصدق أنها شخصنة عندما تكون منطلقات صاحب الرأي سلطوية، نابعة من مشاعر فوقية، تحتكر الحقيقة، محكومة لمنطق الفِرقة الناجية. ومصاديقها: التوسعة والاختزال لأي مفهوم عقدي لمصالح مذهبية أو طائفية. أو فرض تأويل يسلب المفهوم مقومات الإطلاق، بشكل يخبو بموت مصداقه. بينما قوام العقائد في تجددها ومواكبتها الزمانية والمكانية. فلا تحدها المصاديق وتطفئ توهجها.

وفي هاتين الحالتين لا يعني الرأي الشخصي موقفا شخصيا مسبقا من صاحب الرأي، بشكل يستمد الحكم على مضمون الرأي العقدي من ذات الموقف المسبق. ولا يعني موقفا نظريا من ذات العقيدة بشكل يعيد فهمها وفقا لمتبنياته التي تسلبها مقوماتها.بل هي وجهة نظر تريد شخصنة الرأي.

التطور التاريخي

عندما نعود لماضي الأديان، نجد شخصنة العقيدة (بالمعنى الثاني) وراء زيغها وانحرافها. مهما كانت دوافعها وأسبابها. لأن الشخصنة لا تعني قراءة حيادية للعقيدة، وفهم لها ضمن ضرورات محددة، بل هي عقيدة مغايرة، في بعض أبعادها، كما بالنسبة للشرك بالله. فإن الشرك ندٌ لعقيدة التوحيد. وفق تأصيل نظري مختلف، ويصدق أنه عقيدة في مقابل عقيدة، وتأصيل نظري في مقابل آخر. فتأصّيل ربوبية عيسى ضمن الديانة المسيحية مثلا، يقابله تأصيل قرآني توحيدي في ذات الديانة المسيحية. فالشرك هنا لا يعد فهماً للعقيدة، بل تصورا مغايرا لمعنى الإله وطبيعة الارتباط به، يسعى لاحتكار الحقيقة. ولازمه نفي الآخر وحرمانه من النجاة. فتصدق الشخصنة بالمعنى الثاني على خطاب الشرك، وربما كان السؤال ناظرا لهذا النوع من التباين في الخطاب. خاصة أن السؤال جاء بصيغة الماضي، فهو يحيل على شخصنة قد تحققت فعلا. وهذا أحد مصاديقها، ثم بإمكان القارئ استدعاء أمثلة من مسار تطورات عقائد المسلمين.

وفي مقابل الأنداد العقدية، كالندية بين عقيدتي التوحيد والشرك، هناك قراءات تستلهم من العقيدة، دون المساس بها، فلا ينطبق عليها مفهوم الشخصنة، كدراسة البعد الاجتماعي للعقيدة، فإنه يعطي ديناميكية لمقولاتها، تدفع باتجاه العمل الصالح، وربط العقيدة ببعدها الإنساني والاجتماعي. مثال ذلك، الاختلاف في معنى الصلاة، فالفقيه يضع لك مسطرة للصلاة الصحيحة وفقا لحركاتك وسكناتك، ولا يهتم بتفاعلك الروحي. فمن أدى الصلاة بهيئتها المعروفة سقط عنه الواجب، سواء حققت حضورا روحيا لدى المصلي أما لا، فلا يهمه ذلك. بينما القراءة الاجتماعية تقدم فهما مختلفا للصلاة، وتعتبرها انفتاحا روحيا على الغيب والخالق، يستحضر خلالها الإنسان كامل مشاعره وأحاسيسه، ثم تتجلى عبر سلوكه وأخلاقه، فيكون مقياسه لقبولها وعدم قبولها مقياسا أخلاقيا، وليس فقهيا، جامدا بلا حياة. وهذا الفهم هو المقصود منها وفقا لآيات الكتاب الكريم، حيث يقول تعالى: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)، فتتجلى

حقيقتها بسلوك الإنسان المؤمن. وهذا فهم اجتماعي للعبادة، يستلهم من وجود 54 آية تحث على العمل الصالح، أن الغاية من العبادات إقامة مجتمع صالح. وهكذا يفهم باقي العبادات. وهذا غير مقصود في السؤال.

شخصنة العقيدة في بعض أبعادها تنتج لنا نسخة مغايرة، حتى مع وجود بعض المشتركات، وهذا أحد أسباب بعثة الأنبياء، حيث تتعرض العقائد للإنحراف، فتخسر مقوماتها في خلق روح التقوى، الضمانة الحقيقية للإلتزام بالقوانين والأخلاق، وعدم تجاوز قيم الدين. فعقيدة التوحيد ترهن مستقبلك الأخروي بعملك الصالح، بينما عقيدة الشرك، ترهنه بالشفاعة مطلقا، فيصاب المجتمع بالانحلال وعدم الإلتزام، فتدعيات الشخصنة متعددة.

الرأي الكلامي

مهما كانت مبررات ودواعي علم الكلام القديم لكنه لا ينجو من الشخصنة. بل هو مصداق لها في بعض آرائه. فالرأي الكلامي رأي متحيز، يكرّس مصالحه، خاصة عندما تكون دوافعه سياسية أو طائفية أو مذهبية، وهو أوضح مصاديق الشخصنة. وكان وراء تأصيل مجموعة عقائد ومقولات ومفاهيم، لخدمة مصالح طائفية، تركت تداعيات أثّرت سلبا على فهم الدين، وتسببت في خواء العقيدة، وسلبها مقومات الرقي والتكيف مع الحياة، ضمن ضوابط الخلق والهدف الأساس من جود الإنسان على الأرض. فكان وما يزال الرأي الكلامي خطابا أيديولوجيا للدفاع عن متبنياته، وتفنيد حجج الخصوم المذهبيين. فكان الفكر الكلامي يستهدف العقيدة من وحي موقفه من صاحبها، فحينما يكون نداً، يوظف طاقاته المعرفية لتفنيدها، بغض النظر عن صدقيتها. وبالعكس يكرس أدواته المعرفية لنصرة عقيدته، فقد ضاعت المقاييس المعرفية في ظل علم الكلام الإسلامي، وأساء المتكلمون لدينهم وعقيدتهم، رغم وجود بعض الإيجابيات. ويمكن الإشارة إلى بعض سلبيات علم الكلام القديم وتداعياته، بما يجلي حقيقة أن الرأي الشخصي يشخصن الرأي العقيدي، ويسلبه مقوماته.

1- زحف الجدل المحتدم حول المسائل المطروحة ليقطع خيوط التواصل بين العقيدة والحياة الاجتماعية. فعقيدة التوحيد التي كان يعيشها الإنسان المؤمن في بدايات البعثة ممارسة حياتية يومية تطبع سلوكه وأخلاقه، صارت تدور في مدارات عقلية بعيدة عن هموم الحياة ومتطلباتها، وراح كل متكلم يحشّد أدلة وبراهين لدعم حول القضايا والمسائل العقيدية المطروحة، متكئا على البراهين والأقيسة الأرسطية في المنطق، فانتقلت عدوى الجدل لجميع المعنيين، حتى غدت المواجهات الكلامية ديدن البارزين من العلماء والمتكلمين.

إن انفصال العقيدة عن الحياة الاجتماعية ترك آثارا سلبية انعكست من خلال تحول العقيدة عند الفرد إلى ممارسات طقوسية وشعائر مجردة، يخلص المرء في أدائها بعيدا عن روح الإسلام وتجلياته الاجتماعية، فتبددت الخُلق الإسلامية والقيم

الرسالية وتفككت عرى المجتمع.

أما الفكر فأخذ يعاني من إشكالات وشبهات تتعلق بأمور غيبية وقضايا مطلقة يعجز العقل البشري المحدود أن يبت بها ، فتحولت تلك المفاهيم إلى طلاسم يصعب فهمها ورموز يتيه العقل في تحليلها.

وبهذا قضت البحوث الكلامية ، شعر المتكلمون أم لم يشعروا ، على جذوة الإيمان الوقّادة ، وحولت الحياة إلى معادلات مادية ليس للعقيدة تأثير عليها إلّا في حدود بسيطة ، لأنها مبتلاة بإشكالات لا تسمح لها بالاطلال على الحياة الاجتماعية واحتياجاتها.

ثمة مؤاخذة أخرى، هي أن الجدل المحتدم بين المتكلمين - آنذاك- والتجريد الفكري بأقصى مدياته في معالجة الشبهات، عطّل المنهج القرآني في بيان العقيدة ، فحينما نرجع للقرآن نجده يتكلم عن العقيدة بشكل واضح ومقنع، وفي إطار نظام فكري متكامل ينسجم مع الفطرة والعقل، ولا يسمح للأخير أن يستغرق في استكناه الغيب لأنه عاجز عن ذلك، فتكفل هو بالحديث عنه بقدر يشبع الحاجات الفكرية للإنسان. فلم يتحدث عن الذات الإلهية باعتبارها غيبا مغلقا على العقل البشري، ولا يستطيع سبر أغوارها أو الوقوف على ذاتياتها. بينما أكد القرآن على صفاته، ودعا إلى اقتران الإيمان بالعمل الصالح في أكثر من خمسين آية ، لربط العقيدة بالحياة الاجتماعية. وهذا المنهج صادق على جميع مفردات العقيدة. فمثلا لم يصرّح القرآن الكريم بالدور الوجودي للنبي، لا نفياً ولا إثباتاً ، ولم يطالبنا بذلك لكي لا نعيش دوامة التفكير في قضايا ليس لها مساس، لا بالعقيدة ولا بالواقع الاجتماعي، بينما أكد القرآن على مفهوم الأسوة في شخصية الرسول ودعا إلى اقتفاء أثره في سلوكنا الاجتماعي. فالمنهج القرآني يُبقي الإنسان واقعياً يعيش همومه الحقيقية ويكدح إلى ربه من خلال تجاربه الاجتماعية.

2 - إن هشاشة علم الكلام من الناحية العلمية ساعدت على نفوذ الأهواء السياسية الى مطالبه ، لتصنع منه أداة تحمي السلطان وتعزز موقعه داخل الأمة. ففكرة (الجبر، الإرجاء ، وفاعل الكبيرة) جاءت لتبرر عمل السلطان وتشرعن

ممارساته التعسفية. ففكرة (إن الإنسان مجبور على أفعاله) تبرئ ساحة السلطان من أي عمل سلبي، مادام مجبراً عليه، وتسند فعله إلى الله تعالى ولا اعتراض على الخالق سبحانه. وفكرة: (إن فاعل الكبيرة مؤمن) تبقي السلطان الموغل في الخطيئة على إيمانه وترجئ أمره إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه.

فأصبحت مهمة علم الكلام إطفاء وهج العقيدة وفاعليتها في نفوس الناس، خلافاً للهدف الذي وضع من أجله العلم . كما تقاعست الأمة عن أداء وظيفتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون أن تشعر بثقل الذنب المرتكب.

3 - نشوء علم الكلام كان ايذاناً لتأسيس الفرق وتعميق الخلاف بين المذاهب الإسلامية، فعندما تخندقت الفرق حول نفسها وظّفت عدتها وعتادها لتحصين مواقعها الدفاعية وشن حملات قاسية على الفرقة الثانية. واستبدلت لغة الحوار بتراشق عنيف يستهدف القضاء على خصمه الذي صنعه بيده. وبهذا صار الكيان الآخر هو المقصود بالذات دون الأفكار. فليست هناك مراجعة للآراء أو إعادة نظر بالأفكار المتبناة، لأنها حق مطلق لا يدانيه أي شك أو نقص، ومهمة المتكلم هي حشد الأدلة والبراهين والحجج، وإن لم تكن علمية، لاثبات صحة مدعاه وخطأ الآخر.

4 - أُسقط الإنسان من معادلة المتكلمين، وأُهمل عنصر الحياة الاجتماعية الفاعل دون أن يلتفت إلى حاجاته وتطلعاته، فهجرته العقيدة وأخذ يشق طريقه بمعزل عنها، خلافا للمنهج القرآني الذي أراد أن تكون العقيدة موجها للإنسان في سلوكه وممارساته، ويعيش التوحيد بكل كيانه ومشاعره وأحاسيسه، ويتسق مع الوجود في حركته إلى الله تعالى . فلجأ الإنسان إلى نزعات باطنية، غنوصية، صوفية لملء الفراغ الروحي الذي خلّفته العقيدة بعد أن هجرت الحياة واستقرت في عقول المتكلمين، تهددها الشكوك والأوهام. واخذ الإنسان يمارس لونا آخر من العقيدة، اقتصر فيها على طقوس وشعائر مجردة، فصيرته إنسانا مزدوج الشخصية.

تعدد الآراء

إن تعدد الآراء حتى في مجال العقيدة يكسب الفكر ثراء كبيرا، وهو علامة وعي متقدمة، تتصف بها الشعوب المتطورة، وكان تعدد الآراء، أتفقت أو اختلفت، متداولا وقد أثرى الفكر العقيدي. خاصة في مجال تدارس المفاهيم والحقائق النسبية التي لا وجود ولا معنى لها خارج الذهن، ويتفاوت تصورها والإيمان بها تبعا لاختلاف الثقافة والقبليات المعرفية، كمفهوم الإله. وبالفعل تعددت آراء المتكلمين قديما حول الخالق وصفاته. ثم تطورت المفاهيم العقدية خلال رد الشبهات المتعلقة بالخالق كله بفضل تعدد الرأي في المسائل الخلافية.

وقد دخلت على الخط مقولات جديدة، مثل: الجبر والاختيار، والقدرة والاستطاعة. تارة بدوافع سياسية، وأخرى بسبب تطور مباحث علم الكلام. ثم اختلفت الآراء حول مسألة (فاعل الكبيرة، وهل هو مؤمن أم كافر) في زمن الدولة الأموية. وظهر المعتزلة رأياً فكرياً على الساحة . بعد ذلك تلاحقت المسائل الخلافية حول بعض مفاهيم العقيدة كمسألة خلق القرآن، وهل أن كلام الله قديم أم حادث، فكانت إيذانا بتشكّل الفرق الكلامية، لاسيما وإن الحكومات الجائرة أخذت تغذي اتجاه الانقسام العقيدي، فكان لها دور كبير في تأسيس الفِرق الكلامية خدمة لمصالحها السلطوية. وبسببها تبلور (الكلام) كعلم استأثر باهتمام جميع المسلمين، وربما لم ينافسه علم آخر. وتولى المتكلمون بيان مفاهيم ومفردات العقيدة الإسلامية والدفاع عنها من زوايا نظر مختلفة، تعكس تعدد الآراء والمباني الكلامية والعقدية. وعلى عاتق المتكلمين وقعت مسؤولية التصدي للشبهات المثارة من قبل غير المسلمين، أو الوافدة من خارج حدود الأراضي الإسلامية عن طريق الترجمة. كما ساهم المتكلمون في إغناء الفكر العقيدي بأدلة وبراهين رفدت العقيدة فكرياً. لكن رغم ثراء التعدد يبقى خطاب الفِرق الكلامية خطابا مشخصنا، حيث راح كل مذهب يتمسك بمقولاته، ويحتكم لها في تكفير الآخر، ويتصارع معها حول تأويلها. فبين الشخصنة والتعدد الحميد حدود واضحة، وبينها وبين القراءة تداخل يتطلب وعي المفهومين وبيان الفواصل المعرفية بينهما.

إسلام أم إسلامات؟

81- هناك اختلاف كبير بين إسلام عصر البعثة والإسلامات الموجودة اليوم على الساحة وبعض هذه الإسلامات لا يمت إلى الإسلام الحقيقي إلا من حيث الاسم[81].

- ثمة سؤال:

هل إسلام عصر البعثة نموذج نهائي لا يمكن تجاوزه، أم الدين نسق قيمي يستجيب لمتطلبات العصر والزمان، ويتجدد مع كل قراءة تستوفي شروطها الموضوعية؟. ثم ما هو دور الدين في الحياة، وما هي وظيفته تجاه الإنسان والمجتمع كي يكون إسلام عصر البعثة نموذجا نهائيا؟ وهل للدين قيمومة دائمة أم دوره احتضان الإنسان مرحليا؟ وهل قيمومته في الجانبين العقدي والتشريعي أم الأول فقط؟ وأسئلة أخرى تتفرع عليه. فثمة نماذج متعددة بين إسلام عصر البعثة وإسلامات اليوم يجب تحري مشروعيتها.

لا شك أن فهم الإسلام يتأثر بوعي الناس لدور الدين والإنسان في الحياة. كما يتأثر فهمه بالظروف الزمانية والمكانية، ومدى تطور الثقافة والفكر، ومعطيات العلوم. خاصة ما يتعلق باللغة والنص والتأويل. شريطة المحافظة على جوهره وقيمه ومبادئه، كي لا يخرج عن حقيقته. وهو القدر المشترك بين جميع الأديان، كنسبة الوحي للغيب، ونبوة الأنبياء، وتعهد القيم الإنسانية. وما عدا ذلك يخضع للتأويل والفهم والقراءة. فوراء التعدد والاختلاف أسباب ذاتية وموضوعية. وهذا لا يبرر الانحراف عن رسالة السماء أو استغلال الدين باسم التأويل والفهم الديني، أو وضع وتحريف النصوص المقدسة لخدمة مصالح سياسية وطائفية، أو اضطهاد الإنسان وسلبه حقوقه المشروعة تحت أية ذريعة دينية.

لكن يبدو أن السؤال اعتبر إسلام عصر البعثة نموذجا نهائيا، عندما قارن بينه وبين إسلامات اليوم. خلص إلى نتيجة أن بعضها لا يمت له بصلة سوى الإسم. ولازم

---

81 - د. صالح الطائي.

استنتاجه أن البعض الآخر ينتمي لإسلام عصر البعثة. فاعترف بتعددها وكان ينبغي لها أن تكون واحدة قياسا بإسلام عصر البعثة. أليس هذا التعدد دليلا على تباين وعي الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص رغم صحته؟ وإلا كيف تعددت نسخه مع صحة انتسابها جميعا لعصر البعثة؟. فالسؤال يستبطن تناقضا، يمكن توظيفه لفهم الجواب. فهناك سببان وراء تعدد فهم الدين، وتعدد نسخه، الأول، ذاتي مرتبط بالنص، كمرجعية نهائية للمسلمين. والثاني يتعلق بالواقع وضروراته، وطبيعة الأسئلة المطروحة عليه.

فتعددت عناصر فهم الدين بعد وفاة الرسول، بعد أن كانت محصورة به، وهي: (النص، الواقع، وقبليات المتلقي). والنص يبقى عنصر الثبات على امتداد التاريخ. وأما الواقع وقبليات المتلقي / الفقيه / المفكر فهي عناصر متغيّرة، يتعدد فهم الدين بتعددها. فالسؤال سؤال عن إمكانية تعدد الفهم الديني، كضرورة لمواكبة الدين لتطورات الحياة، أو عدم إمكانيته. كي نحكم على إسلامات اليوم، بمعايير تأخذ بنظر الاعتبار الواقع وتطور وعي الفرد والمجتمع أو لا تأخذ.

مرحلة الرسالة

مرحلة الرسالة أو البعثة هي مرحلة التأسيس النظري للمفاهيم والقيم الدينية، يقتصر فيها دور الفرد على التلقي والامتثال. التلقي عن الرسول، والإمتثال المباشر لأوامره ونواهيه. سواء ما يخص الوحي، أو ما يصدر عنه من شرح وبيان وتفصيل لآيات الكتاب الحكيم. فالمتلقي لا يواجه النص بمفرده، ويكتفي بالسؤال عن التفصيل لا عن فلسفة التشريع. خاصة حينما يكون متعلق الحكم الشرعي مألوفاً لديه، مثل: "أقم الصلاة". فالصلاة مشترك ديني رغم اختلاف تفصيلاتها، وليست غريبة على ثقافة المتلقي. وبالتالي لا توجد محفزات لفهم النص أكثر مما يعيه تلقائيا وفقا لمستوى وعيه وخلفيته وثقافته. والذي حدّ من السؤال، وقمع الشكوك، أن التلقي آنذاك كان تلقيا مقدّسا، بين المطلق والنسبي، بين الأعلى والأدنى، يحصر المعرفة بالسماء، فليس أمام المرء سوى التسليم والانقياد، في ظل أجواء روحية مفعمة باليقين، وعقل جمعي يصغي ولا يعترض. وقد دأب النبي يعزز قدسية الخطاب القرآني، ويمنحه مهابة عالية جدا عندما يتوقف عن بيان الأحكام الشرعي بانتظار الوحي (يسألون، ويسألون، يستفتونك). ويُقصر دوره على التبليغ والشرح والبيان والتفصيل، ليكرّس قدسيته، وعدم تجاوزه. فثمة هيمنة روحية بفعل الوحي، وشخصية النبي، لا تسمح بالاجتهاد مقابل النص / القرآن. ولا تأويل مع وجود مصدر البيان والمعرفة الدينية. بل لا معنى للاعتراض والتمرّد في أجواء القداسة، وسياق العقل الجمعي، الذي يراهن عليه الكتاب في ترسيخ الإيمان، وزجر الشكوك وعدم اليقين، بشكل ينضمر معه السؤال وعلامات الاستفهام. وهي صفة الأجواء المشحونة بالعاطفة والتي ينتمي لها أغلب الصحابة، ممن تأثر إسلامهم بالعقل الجمعي، والأجواء الروحية، ولغة الكتاب التي تتساب مع مشاعر الإنسان، وطريقة تلاوته، وما يحيط النبي من قداسة ورهبة. فالمسلم يجد نفسه مسلما من حيث لا يدري، إضافة لموجة دخول الإسلام الكبرى (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا)، التي أدخلت قبائل كثيرة في الدين الجديد دون أن تعي شيئا منه سوى شعاراته. فمرجعيات التفكير خضعت لهيمنة العقل الجمعي والعاطفي

رغم أنها في طور التأسيس التي تفترض تفاقم الأسئلة وكثرة الشكوك. لكنها تلاشت، بما فيها سؤال الحقيقة. بل أن الحقيقة في تلك الأجواء ما تذعن له نفس المسلم والمسلمة وعاطفتهما، فأجواء البعثة لا تشجع على السؤال، لأنه وليد الشك، ولا شك في غمرة العاطفة وتأجج المشاعر، لذا لم يتطور السؤال الديني، ولم تتشعب الاستفهامات فهي مرحلة التسليم المطلق. غدت معها خلفية المتلقي كمرآة تتلقى لتعكس، فهي استجابة لا شعورية، بفعل الهيمنة في بيئة مسكونة بالغيب واللامعقول، وظاهرة النبوءات، والاعتقاد بالجن والشياطين، فكيف إذا كان وحيا من السماء؟!!.

لقد تولى الخطاب الديني في زمن البعثة تشكيل العقل المسلم، وصياغة وعيه بما يخدم الرسالة، وكان القرآن يؤكد على الإيمان بالغيب والتسليم والطاعة، وعدم الشك، بل بعض الآيات تخلق وازعا ذاتيا لقمع الشك، كآية: (قُلْ إِن تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ)، (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ)، فهو يعلم ما في القلوب، ويحذّر. فكانت اسئلة الصحابة منحصرة في الأحكام وتفسير بعض الآيات. عكس أسلوبه الحواري مع المشركين والكافرين. وكانوا حذرين جدا يخشون أن تنزل بهم آية تفضح خباياهم، وما تكنه صدورهم. فعصر البعثة عصر مختلف، ليس للمتلقي ومصالحه دور في فهمه وتأويله. أقصد بالمتلقي خصوص المؤمن المعني دينيا.

خلاصة ما تقدم أن الجهاز المفاهيمي للإسلام كان في طور التأسيس في ظل استيلاء المقدس على وعي الفرد وتلاشي الشكوك، في إطار حصانة تقمع الأسئلة والاستفهامات. وكان المشهد العام، صورة نمطية قائمة على التلقي والانقياد. لا توجد طموحات أكثر من النصر أو الشهادة، وضمان مرضاة الله والرسول. هذا من حيث النص وقبليات المتلقي، وأما الواقع، فكان حدود المدينة مركزا، والجزيرة العربية أفقا، فكان النص يأخذ بنظر الاعتبار تلك الحدود الجغرافية، وثقافتها وعاداتها، ولغتها. وكان النص / الحكم الشرعي ناظرا له. فالمورد يبين لنا شروط وقيود موضوع الحكم الشرعي للتأكد من فعليته التي تتوقف عليها فعلية الحكم

الشـرعي المجعـول، وهـذا لا يمـس بصـدقية القاعـدة الأصـولية "المـورد لا يخصـص الوارد"، لأننا لا نريد نفي إطلاقات الأحكام وإنما بيان خصائص موضوعاتها. وهـي مجموعة ممكنات تتوقف عليها فعلية الأحكـام. وبمـا أننـا نجـزم بتغيّـر موضوعات الأحكام لأكثر من سبب، لذا لا يمكـن أن يكـون عصـر البعثة نموذجـا نهائيـا في تفصيلاته، لا في مبادئـه وقيمـه. ففهـم الـدين يتـأثر بمتطلبـات العصـر والزمـان ووعـي الإنسـان، مـن عصـر إلى آخـر. ويبقـى أن نفهـم مسـار التطـور، لمحاكمـة إسـلامات اليوم، وفقا لمرجعية النص لا لمرجعية النموذج التطبيقي المثقل بخصوصيات الظـروف الزمكانية. ويكفي مراجعة أولية للكتاب الكـريم لتطلع علـى طبيعـة المجتمـع ومـا يواجه المسلمين من إشكالات عقائدية، وصراع ديني مرير بين أهل الكتاب من جهة والـدعوة الجديـدة مـن جهـة ثانيـا، صـراع حـول الرأسمـال الرمـزي للمهـيمن الـديني والروحي، وصراع حول الحقيقة، ومدى احتكارها من قبل هذا الدين أو ذاك. كما أنشغل النبي كثيرا بتسوية خلافات قانونيـة يضـج بهـا مجتمـع المدينـة آنـذاك، ينبغـي أخذها بنظر الاعتبار. أضافة إلى مهمة الرسالة في إرساء عقيـدة التوحيـد، واسـتتباب الإيمان. ثم ستقرأ في القرآن قصة الصراع الدموي بين المسلمين ومنـاوئيهم مـن قـريش وأهل الكتاب. فظروف التكوين والرسالة أعطت تلك المرحلة خصوصية لا تتكـرر. فعصـر البعثـة لا يتعـالى علـى تاريخيتـه، ولا يمكـن أن يكـون نموذجـا مطلقـا خـارج قيمه ومبادئه التي هي قيم دينية وإنسانية، يمكن الاحتكام لها، واعتبارها مقياسـا لتقـويم التجـارب الإسـلامية الـتي تلـت عصـر البعثـة. وهـذه هـي مشـكلة السـلفيين والوهابيين يريدون استنساخ السـيرة النبويـة وسـيرة والصـحابة خـارج ظروفهـا الزمانيـة والمكانية. ويكفّرون كل من يخالفهم في هذا المنهج. فهم يجردون السيرة مـن بيئتهـا وثقافتهـا الـتي هـي جـزء منهـا. ويتعـاملون مـع ظـواهر الأحكـام بغـض النظـر عـن حكمتها وفلسفتها وعلل تشريعاتها. فمثلا يصرّون على استخدام السواك في تنظيـف الأسنان، وكأن له خصوصية، بينما حقيقة الأمر أنه أداة لتنظيفها في ذلك الزمـان، ويمكن استبداله بأية أداة أخرى. فالسلفي يكـابر حينمـا يلغـي خصوصـية العصـر، وتطورات الحيـاة. لـذا يؤكـدون علـى عـدم الأخـذ بمعطيـات الحضـارة إلا للضـرورة!!.

فيكابرون من حيث لا يشعرون، فجميعهم يتمتع بعصر العلم والمعرفة وتطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ولم يبق لهم سوى الوهم والخديعة النفسية، بحجة الإلتزام بالسيرة النبوية، والتمسك بإطلاقاتها حتى في غير الأحكام الشرعية، بما يشمل القضايا الشخصية.

مرحلة ما بعد الرسالة

اتصفت مرحلة ما بعد عصر البعثة بانقطاع الوحي ووفاة الرسول. أي انقطاع مصدر المعرفة والبيان والتسديد. ولم يبق سوى نصوص الكتاب والسنة النبوية. ثم بفعل الصراع حول السلطة، دشنت المرحلة الجديدة بدايات الإسلام السياسي، في مقابل الإسلام الرسالي. حيث راحت السياسة تفرض نفسها على تأويل النص، وتوظيفه لصالحها. ويمكن رصد مستويين لتطور الدين ابتداء من عصر الخلفاء:

المستوى النظري: تمثلت بدايته باهتمام بعض الصحابة بالقرآن، جمعا، وتفسيرا، واستذكارا لأسباب نزول آياته للاستشهاد بها. وتطبيق كليات الأحكام الشرعية على مصاديقها، بفعل الحاجة لها. كما بدأ التركيز على السيرة النبوية كمتمم للكتاب، لتدارك نقص التشريعات، وبيان معانيه، أو الاستشهاد بها كمصاديق لآيات الفضائل، حينما دخل النص مرحلة التأويل. وتأثّر فهم النص بقبليات القارئ التي تتأثر هي الأخرى بالواقع وثقافته.

المستوى التطبيقي: تمثل بتوظيف النص المقدس لمصالح سياسية، حينما استشهد أبو بكر بن قحافة بحديث رواه عن رسول الله، جاء فيه: "الخلافة في قريش: أو "الإمامة في قريش". فصارت القريشية شرطا دينيا في الخلافة والحكم. كما فرضت السياسة نفسها على تأويل النص، لصالح هذا الطرف أو ذاك. فإسلام عصر الخلافة إسلام سياسي، إسلام السلطة والحكم، ومعالم دولة جديدة.

ثم راح كلا المستويين يتطور بفعل الصراع المستمر حول السلطة، وغزارة الدماء التي سفكت بسببها. وبفعل ضرورات الدولة الأموية، حيث مرحلة الاستبداد السياسي، وحاجتها الماسة لشرعنة سلوكها وتصرفاتها، وقمع المعارضة من خلال الدين. فظهر علم الكلام دفاعا عن العقيدة، وترسيخا لمقولات تخدم الاستبدادين السياسي والديني، المتمثل بفقهاء السلطة. أو بالعكس تخدم المعارضة (العلويون والشيعة) ضد السلطة (الأموية والعباسية). فتعددت اتجاهاته، وكان أبرزها المعتزلة والاشعرية وباقي الفِرق الإسلامية. كما تعددت الاتجاهات الفكرية والروحية، كالتصوف والفلسفة، إضافة لتعدد المذاهب الفقهية التي ترتكز لمقولات كلامية

مختلف حولها. ففي كل مرحلة، ومع ظهور كل اتجاه فكري وعقيدي جديد يبرز فهم جديد للدين، بفعل العناصر الثلاثة المتقدمة: (النص، الواقع، قبليات المتلقي). فنستنتج من هذا ثمة فهم متجد للدين بفعل تطور الواقع وقبليات المتلقي، والمناهج المعتمدة في فهمه، ومدى ارتكازها للعقل أو اللامعقول والخرافة. وهناك فهم فُرض على الدين بفعل السياسة ومتطلباتها، حينما يشرعن الاستبداد، ويبرر الظلم والتعسف والاضطهاد. وأحسب أن تطور الفهم الديني حتمية، بسبب تطور الواقع، والتحديث المستمر لقبليات المتلقي. إيجابا أو سلبا. تطورا أو إنكفاء. بل أن عدم مواكبة الفهم الديني لضرورات الواقع، والجمود على حرفية النص، يقتل الدين.

إسلامات اليوم

نعيش اليوم تعدد الإسلامات حقيقة لا مفهوما، والواقع يشهد لذلك، فالمقارنة بين المذهبين الشيعي والسني مثالا هي مقارنة بين إسلامين لا فقط مذهبين فقهيين، ابتداء من مفهوم الخالق حتى ولاية الفقيه على بعض الآراء الشيعية. مرورا بالإمامة والخلافة، ومصادر التشريع، ومرجعية الأئمة أو الصحابة، واختلاف معايير التقييم والتوثيق، وتفصيلات كثيرة كالمهدي والغيب والرجعة والعصمة وعدالة الصحابي، والموقف من السلطة والحكم والخلافة. وكل منهما يدعي احتكار الحقيقة وسبيل النجاة في الآخرة. لكنهما يتسامحان منّة وتكرما من أجل استتباب الأمن، ووحدة المسلمين. كما أن كل اتجاه مذهبي تتفرع عنه اتجاهات عقدية وسياسية. فعن المذهب الشيعي ثمة فِرق موغلة بالغلو والخرافة وكراهية الآخر، وثمة فرق بين من يؤمن بولاية الفقيه في الحكم أو لا. وبعض الاتجاهات السنية ولغت في دماء المسلمين قبل غيرهم، بدواعٍ دينية يؤمنون بها!!. وتباينوا في موقفهم من سلطة والمستبد الجائر.

وهذا واقع نعيشه، وليس نقلا تاريخيا. فهما اتجاهان وإسلامان، لا فقط مذهبان فقهيان. تنحصر مساحات الإلتقاء بالشهادتين والأحكام الشرعية المنصوصة قرآنيا، إجمالا لا تفصيلا، فثمة اختلاف فقهي حولها. بل الاختلاف ضارب في داخل المذهب الواحد. وهذا أمر طبيعي، بسبب اختلاف الروايات ومناهج الاستدلال. ولا يمكن سلب صفة الإسلام عن أي واحد منهما. فالاختلاف في المقولات الكلامية وصفات الباري تعالى لا تنفي صفة الوحدانية ما لم يصل الاعتقاد حد التجسيم أو الشرك. وكذلك الإيمان بالإمامة ليس مداعاة للخلاف حول نبوة النبي محمد. والمذاهب الفقهية اجتهادات، طبيعتها الاختلاف وتباين وجهات النظر. وبالتالي لا يمكن سلب صفة الإسلام عنهما.

وعندما نعود للسؤال الذي اتخذ من عصر البعثة النبوية معيارا لمعرفة الإسلام الصحيح، نجد أن المعطيات التاريخية لا تسمح بالمقارنة، حيث كان التلقي مباشرة عن النبي، ثم غدا المسلم وحيدا في مواجهة النص بعد وفاته، فيخضع للواقع ومتطلباته، ويتأثر بقبلياته وثقافته. وتتحكم بوعيه الديني العناصر الثلاثة: النص،

الواقع، قبليات المتلقي. فثمة اختلاف لا يسمح بالمقارنة. ولا يلتقيان إلا في صفة الإسلام. فينبغي الاحتكام لقيم الدين، وليس للنماذج التطبيقية. وأهم تلك القيم هي إنسانية الإنسان التي من أجلها أكد الدين على العدل وعدم الظلم، وزرع التقوى في نفوس المؤمنين. فكل إسلام يسلب الإنسان إنسانيته لا يمت للدين بصلة، لأنه محور الخلق ورهان الخالق عندما جعله خليفة في الأرض. وتبقى الأولوية للإنسان وليس للتشريع. ولا مصلحة للدين سوى مصلحة الإنسان، فالتجاوز عليها من خلال التشريعات الفقهية يفقدها قيمتها الدينية. والحركات الإسلامية تتجنى على الدين حينما تستبيح دماء الناس. كما أن مصادرة حرية الإنسان باسم القيمومة وولاية الفقيه رؤية متعسفة للدين. الإنسان هدف الدين أولا وقبل شيء. ولا يجوز مصادرة إنسانيته وحقوقه تحت أية ذريعة. ذكرت أن هذه الأسئلة تتيح مراجعة المفاهيم التي أدمنها الفكر الإسلامي، لتسمح لنا بتفكير مختلف يتوافق مع هدف الدين في الحياة، وإحياء النزعة الإنسانية فيه.

التزوير ومنطق السلطة

82- إن المشاريع السياسية وظفت الدين لخدمة مناهجها، وهذا التوظيف هو الذي تسبب بولادة الفكر المتطرف في الإسلام[82].

- إينما وجدت السلطة تجد الدين حاضرا،

لتزيف الوعي، وشرعنة الاستبداد، والتستر على الظلم، خاصة المجتمعات المرتهنة في وعيها للمقدس بشكل عام والدين بشكل خاص، حتى في المجتمعات العلمانية تجد السياسي يتودد لرجل الدين في محاولة لاستمالة أصوات الناخبين، وضمان عدم سخطهم عليه. وقد تفننوا في توظيف الدين لشرعنة سلطتهم، وضبط سلوك شعوبهم، وعدم مساءلتهم. فبعض النظريات الثيوقراطية خلعت على الحكّام طبيعة إلهية. وأخرى ذهبت للتفويض الإلهي. وثالثة نسبت انتخاب الحاكم للهداية الربانية. ورابعة تقول بجعل الولاية الشرعية، ونظريات أخرى. وذلك بفعل المهيمن الروحي والقدسي للدين، وقوة حضوره وتأثيره، فهو سلطة هائلة، يخضع لها الفرد من وحي تعاليه ورمزيته وإيحاءاته وانتسابه للغيب والمطلق. وهو مكوّن أساس لهوية الفرد وتراثه ورأسماله الرمزي، تتجلى فيه ذاته وإنتماؤه، الذي يمتد بامتداد جغرافيته وتاريخه. فالدفاع عنه دفاع عن النفس، والبذل من أجله بذل من أجلها. فيخشى عليه وعلى مستقبله وسمعته، ويستعد للتضحية والفداء لأجله، ويفعل كل ما يعزز رمزيته وحضوره. يتبنى مواقفه، ويتفاعل مع رموزه، ويندفع تلقائيا لحماية عقيدته وشعائره وطقوسه، ويقف بالضد مع كل موقف معاد، فيمكن للفقيه ورجل الدين تعبئة المؤمنين بسهولة، من خلال خطاب ديني يستهدف مشاعرهم، دون عقولهم. وهذا مكمن الخطر حينما يستغل الخطاب السياسي الأيديولوجي المشاعر الدينية في مشاريعه السلطوية أو لقمع المعارضة والاستبداد بالسلطة. ففصل الدين عن السياسة حماية للفرد والدين معا.

لكن المؤسف أن الإسلام قد تأثر بالوضع السياسي بعد وفاة الرسول، وراح

---

82 - د. صالح الطائي.

تأويل النص يخدم مصالح شخصية وسياسية، بفعل إطلاقاتها ومرونتها وقوة رمزيتها، وعدم ضبط السنة النبوية وتدوينها، فنُسبت للنبي روايات موضوعة تخدم مختلف التوجهات السياسية والطائفية. وتم تفسير الصحيح منها بشكل يخدم ذات الأهداف. فوضع الأحاديث، ونسبتها للنبي الكريم كان إيذانا بتوظيف النص الديني لغايات سياسية وأهداف مذهبية وطائفية. وقد ازداد وضعها طرديا كلما ابتعدوا عن زمن الوحي، فصارت الروايات الموضوعة عبأ على الدين، ثم جاءت الفتوى بدواعٍ طائفية ومذهبية لتكرّس التوظيف السياسي للدين. فالفقيه لا يتخلى عن قبلياته وهو يستنبط الحكم أو الموقف الشرعي من الأحداث السياسية. بل أنها تملي عليه فهماً متحيّزا للنص، وتفرض عليه تأويلا يخدم مصالحه الطائفية والسياسية، فيجد نفسه مرتهنا لها لا شعوريا.

التوظيف السياسي

إذا كان إسلام البعثة إسلام رسالي فإن إسلام ما بعد البعثه إسلام سياسي، بعد توظيفَ النص المقدّس لخدمة طموحات سلطوية ظهرت على أشدها يوم السقيفة، حينما أصرت قريش على التفرد بالحكم. فلجأت لتوظيف الدين / النص لحسم السلطة من خلال رواية أبي بكر عن النبي: "الخلافة أو الإمامة في قريش". وهو توظيف صارخ، لرواية لا يمكن صدورها عنه لأسباب مر تفصيلها، أحدها أنها تنطوي على تزكية لمطلق قريش في السلطة، وهذا لا يفعله نبي، خاصة السلطة ومنزلقاتها. وكانت تداعيات هذا الشرط خطيرة، استأثر فيها الولاء على حساب الكفاءة، حتى تولى الخلافة شخصيات لا يتوفر فيهم الحد الأدنى من الكفاءة والإلتزام الديني سوى انتسابهم لقريش. وتم إقصاء جميع الطاقات والكفاءات المسلمة المتمثلة آنذاك بالأنصار، وتوالى الإقصاء وما يزال بضغط هذا الشرط. والغريب أن الفقه السلطاني تخلى عن القيم الإنسانية والقرآنية وتشبث برواية، هي خبر آحاد مهما كانت منزلة الراوي!!. فكرّس الاستبداد، وقمع المعارضة، وشرعنة سلوك الخلفاء مهما جافى الدين وقيمه ومبادئه. وقد وظف النص الديني أيضا لقمع المتمردين والمعارضين عبر التاريخ، وطبقت أحكام الردة وأحكام الجزية رغم عدم فعليتهما. الأول لعدم وجود عقوبة دنيوية على المرتد أساساً. والثاني لأنتفاء فعليته بانتفاء فعلية موضوعه.

ولعل أخطر توظيف للدين لصالح السياسة، ما قاله الخليفة الثالث عثمان بن عفان، إبان الفتنة: (ما كنت لأخلع رداء سربلنيه الله). حيث اعتبر الخلافة والحكم أمرا إلهيا، ورداء سربله الله تعالى إياه خاصة من دون المؤمنين، فيكون المعترض عليه معترضا على الله تعالى، وهذا قمة التزوير الديني، وأوضح مصاديق توظيف الدين لصالح السياسة. فعثمان جاءت به الشورى، وليست خلافته أمرا إلهيا. وقد انتهى الأمر بقتله لأنه لم يعبأ بكلام الثوار، وفيهم صحابة رسول الله. ثم جاء الخلفاء الأمويون والعباسيون فاستغلوا الدين لترسيخ استبدادهم وطغيانهم، ويكفي عدد الروايات التي ظهرت فجأة دليلا على حجم توظيف الدين لصالح السياسة.

الخلافة شأن بشري، تخضع لمنطق السلطة ومتطلباتها، وتؤثر فيها جميع المؤثرات الداخلية والخارجية، وخلافة ما يعرف بالراشدين تجربة بشرية عززت وجودها دينيا. وكان الصحابة يعون ذلك جيدا، ويعرفون أنهم في زمن يختلف عن زمن النبوة. فهذا عمر بن الخطاب يخاطب إبن عباس: (إن العرب لا ترضى أن تجتمع فيكم (أهل البيت) النبوة والخلافة!!). فمرحلة النبوة غير مرحلة الخلافة في وعيه ووعي باقي الصحابة بما فيهم الأنصار والحزب الهاشمي. فإذا كان للرسالة ضروراتها فإن للخلافة خياراتها في اختيار رموزها وشكل الحكم وطريقة الوصول للسلطة. سلطة النبي سلطة أصيلة مجعولة من قبل الله تعالى. وسلطة الخلفاء سلطة بشرية، تخضع للعبة السياسية، بجميع أدواتها، كالاستبعاد والإقصاء والتحالفات والالتفاف وتقديم الولاء والاستفادة من عناصر القوة. وتوظيف كل ما يخدمها من نصوص مقدّسة وروايات موضوعة، والارتكاز للعمق القبلي، والعادات والتقاليد. فكل شيء مباح ما دام لخدمة الخلافة الإسلامية، بما فيه سفك الدماء!!!. بل أن سياسة الخلفاء لم تخل من الإلتفاف على القيم الدينية، عندما ارتكزت لحسم سلطاتها لبعض بيوتات قريش من خلال نص، كرّس الحس القبلي، وأصبحت القريشية التي لا علاقة لها بالدين والسماء مبدأ في الحكم، وهذا تجنٍ فاضح على الدين وقيمه ومبادئه.

التداعيات المستقبلية

إن الأخطر في توظيف الدين لصالح السياسة في عهد الخلفاء أمران:

الأول: الارتفاع بالخلفاء فوق النقد والمراجعة، من خلال روايات الفضائل التي ظهر القسم الأعظم منها بعد عصر الراشدين. فكان مفهوم الصحبة يعادل مفهوم العصمة عند الشيعة. وصار سلوك الخلفاء حجة شرعية في مناطق الفراغ التشريعي. ومرجعية دينية – سياسية لخلفاء الدولتين الأموية والعباسية وما تلاهم. كما في الأحكام السلطانية وفقه السلطة. فتم تجريد عصر الخلفاء من تاريخيته وبشريته، رغم أنه وليد بيئته وظروفه الزمانية والمكانية، ولا يمكن تعميم نموذجه. وللخلفاء أنجازاتهم وأخطاؤهم التي لا يمكن تبريرها. لكن الصحابة اليوم كالأئمة عند الشيعة، كلاهما مرجعية معرفية وأخلاقية، وكلاهما يحظى بقداسة تتعالى على النقد والمراجعة، وتستوجب أحكاما ضد مناوئيهم السياسيين، والحكم بوجب التبرئ منهم، وحرمة موالاتهم.

والثاني: تم التمسك بإطلاقات آيات الحرب والجهاد وغيرهما، رغم اختلاف الموضوع، من أجل شرعنة استخدام القوة والعنف باسم الدين ونشر رسالة الإسلام. فموضوع الجهاد في عصر البعثة هو حماية الرسالة، والدفاع عنها، وقد أعلن الكتاب الكريم صراحة انتصار الإسلام، واكتمال الدين، ولا يوجد مبرر لمواصلة القوة. بينما التحركات العسكرية في عصر الخلفاء جاءت لحماية الدولة، وتوسعة السلطة، وتوفير مصادر مالية. فالثابت قرآنيا أن أسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وليس بالقوة والإكراه. (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ). وهي آية محكمة. لا يوجد ما يدل على نسخها قرآنيا بشكل صريح وواضح. غير أن السلطة وجدت في النسخ ما يضمن شرعنة سلوكها العسكري، التوسعي.

فكلا الأمرين المتقدمين هيأ لظهور حركات متطرفة، اتخذت من سيرة الخلفاء مرجعية شرعية استباحوا بموجبها دماء الناس، بعد تكفيرهم، وتجريدهم من إيمانهم وإسلامهم.

لقد استمر توظيف الدين وشعاراته وطقوسه لخدمة المصالح السياسية، والأمثلة كثيرة، بل ما من حكومة على مدى تاريخ المسلمين إلا وتشبثت بالدين لتزوير الحقيقة واستغلال الوضع من خلال فقهاء السلطة، ورجال دين اقتصرت مهمته على تزوير الوعي. ومثال ذلك، توظيف كل من الدولتين العثمانية والصفوية للدين في صراعهما السياسي. فكانت مشيخة الإسلام تقف مع السلطان العثماني، في مقابل فقهاء الشيعة الذين اصطفوا خلف الشاه الصفوي. وكل منهما راح يعبأ أتباعه دينيا ومذهبيا، بلا ورع ولا تقوى ولا خوف من الله عزوجل.

ولعل أقوى توظيف للدين لصالح السياسة الجهد التنظيري للإخوان المسلمين، عبر نظريتي الحاكمية الإلهية وجاهلية المجتمع، لشرعنة الجهاد ضد الحكومات قاطبة، بل وتكفير المجتمعات الإسلامية. وقد استباحت الحركات الإسلامية المتطرفة دماء الأبرياء من وحي هاتين النظريتين من أجل الوصول للسلطة. وتبقى الأهداف السياسية سببا أساسا وراء تصاعد العنف من قبل هذه الحركات، سواء صرّحت بذلك أم لا، لأن اقامة الدولة بالنسبة لهم استراتيجية وليست تكتيكا أو وسيلة كما توحي به بعض النصوص السياسية. وقد نظّر للدولة الإسلامية جمع من المفكرين الحركيين من مختلف المذاهب الإسلامية. أهمهم أبو الأعلى المودودي، صاحب نظرية الحاكمية الإلهية، التي ترى وجوب محاربة جميع الحكومات الوضعية وإقامة دولة إسلامية، واعتبرت التحرك ضدها جهادا في سبيل الله. كذلك سيد قطب الذي طوّر نظرية الحاكمية الإلهية وأضاف لها جاهلية المجتمع. فمشروع الإخوان المسلمين وجميع الحركات الإسلامية مشروع دولة واستلام السلطة، وما الدين سوى مبرر لشرعنة تحركاتهم السياسية والعسكرية. الإلتزام الديني لا يتوقف على وجود سلطة. وهذا وعي أيديولوجي متأخر، تقف وراءه طموحات سياسية. بل أثبتت تجارب الحكم عدم وفاء الإسلاميين بالتزاماتهم، وقد مارسوا السلطة وفقا للعبة السياسية ومتطلباتها، واقترفوا لأجلها تجاوزات شرعية مخلة بالقيم والمبادئ الإسلامية.

كما أجد في نظرية ولاية الفقيه توظيفا صريحا للدين، كرّس سلطة الفقيه

بصلاحيات مطلقة، وشرعن الاستبداد الديني من خلال نصوص دينية لا تصمد أمام النقد العلمي الموضوعي. بل لا يمكن تأصيل ولاية للفقيه بهذا الإطلاق من خلال آيات الكتاب. أو من خلال روايات واضحة وصريحة تورث العلم واليقين. ولم ينعقد حول هذه السعة من الصلاحيات إجماع لفقهاء الشيعة قبل غيرهم. لكنها نظرية تشرعن الطموحات السياسية. وتدفع باتجاه التحرك من أجل إقامة دولة دينية.

السلوك القويم دليل على صدق الدين. ومشاعر الحب آياته ودلالاته. والدين تجربة روحية، وإيمان فعلي بالله تعالى، وضرورة من أجل مجتمع فاضل، تختفي فيه الرذائل، وتسوده قيم الحق والعدل. فليس الدين أداة للسلطة وتزييف الوعي واستغلال الناس. وليس كهنوتا وطقوسا بالية. هو شعور عميق بالوجود. وترابط إنساني عندما يقوّم سلوك الفرد وأخلاقه، ويبعث الطمأنية والاستقرار النفسي. فالدين علاقة روحانية بين الخالق والمخلوق. علاقة مفعمة بالحب والإيمان واليقين.

رجال الحديث وخدمة السياسة

83- إن المفسرين ورجال الحديث تمكنوا من حيث لا يدرون من خدمة السياسة والترويج لنظرياتها حينما أعملوا الرأي تحت غطاء أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل والتعليل ليعيدوا تشكيل الرؤية القرآنية[83].

- لا يخفى،

أن سبب صراع السلطة بين الصحابة هو عدم وجود مرجعية (آية / رواية) صريحة تحسم النزاع. ورغم البيعة ظلت الشكوك تحوم حول شرعية الخلافة، مع وجود من هو أقرب لرسول الله. فتحولت شرعية السلطة بمرور الأيام إلى إشكالية، استهلكت جهودا عقيدية ونفسية وفكرية جبارة، وأريقت بسببها دماء غزيرة. يقول الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل: (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان). وقد انعكس الصراع على وعي الناس وسلوكهم ومواقفهم. ويكفي شاهدا أن المذاهب الإسلامية جميعا تأسست على موقف الصحابة من الخلافة. ونظّرت ما يعزز موقف السلطة أو المعارضة. فكانت مهمتها الأولى شرعنة الموقف السياسي. وقد تأثرت به العلوم الإسلامية كالفقه وعلم الكلام والتفسير، فتجد تأويل الآيات تجافي الموضوعية، وتعكس الاتجاه المذهبي والطائفي للمفسّر. وراح علم الكلام يعزز شرعية السلطة أو المعارضة. ويسعى لشرعنتهما دينيا. ولعبت الروايات دورا خطيرا في توجيه الوعي الديني والسياسي. كل ذلك من أجل تعزيز الرأسمال الرمزي، ومراكمة فضائل تساعد على شرعنة الموقف السياسي، للسلطة والمعارضة. فبدأوا أولاً بتأويل آيات الفضائل، من خلال ما يروى عن أسباب نزولها. ثم جاء دور روايات الفضائل التي أخذت تتدفق بشكل لافت خلال القرون الأربعة الأولى، لشرعنة الموقف السياسي ومراكمة مزيد من الفضائل، كشاهد على شرعيته. وأخيرا أستأثرت إشكالية شرعية السلطة بالبحوث الكلامية، وظهرت

---

83 - د. صالح الطائي.

اتجاهات تكرّس الاستبداد السياسي، وأخرى تنزع نحو الثورة وتجريد الخلافة شرعيتها. وثالثة ترتكب العنف والتكفير باسم الإسلام والدين الحنيف.

إن كل ما تقرأه عن الفرق والمذاهب هو نتاج تلك الفترة بالذات، وكان أبطالها علماء الكلام، والفقهاء، ورجال الحديث، والمفسرين الذين خدموا السياسة عن علم، لا أنهم خدموها من حيث لا يشعرون. وهم المسؤول الأول عن ظهور الانحرافات العقيدية والغلو بالسلطة والرموز الدينية، وتقديم فهم للدين بعيدا عن مراميه وغاياته ومقاصده. وجردوا الفرد حريته، وحرموه حقوقه.

مؤسسة المثقف العربي

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في 2010/01/05م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وايجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات أخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الإنسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسة المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج أستراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

- ■ نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.
- ■ ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.
- ■ نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.
- ■ نحارب العنف والتحريض والتكفير.
- ■ نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض .
- ■ نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض .
- ■ نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث والتحديات، ونعرّف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.
- ■ أصدرت مؤسسة المثقف عددا كبيرا من الكتب،وهذا آخرها.

ماجد الغرباوي

رئيس مؤسسة المثقف العربي

www.almothaqaf.com

almothaqaf@almothaqaf.com

المحتويات

M A J E D A L G H A R B A W I

ماجد الغرباوي